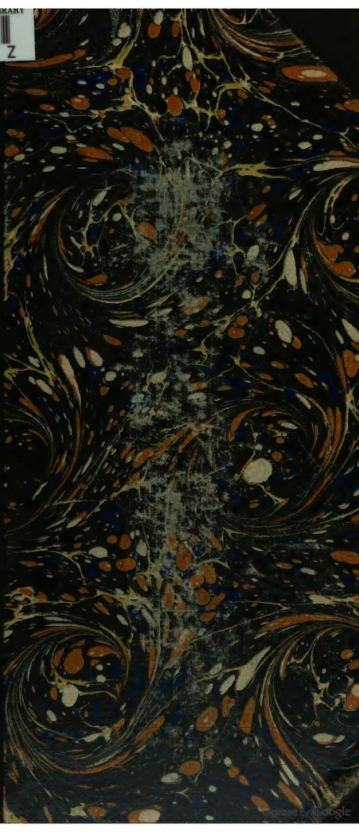
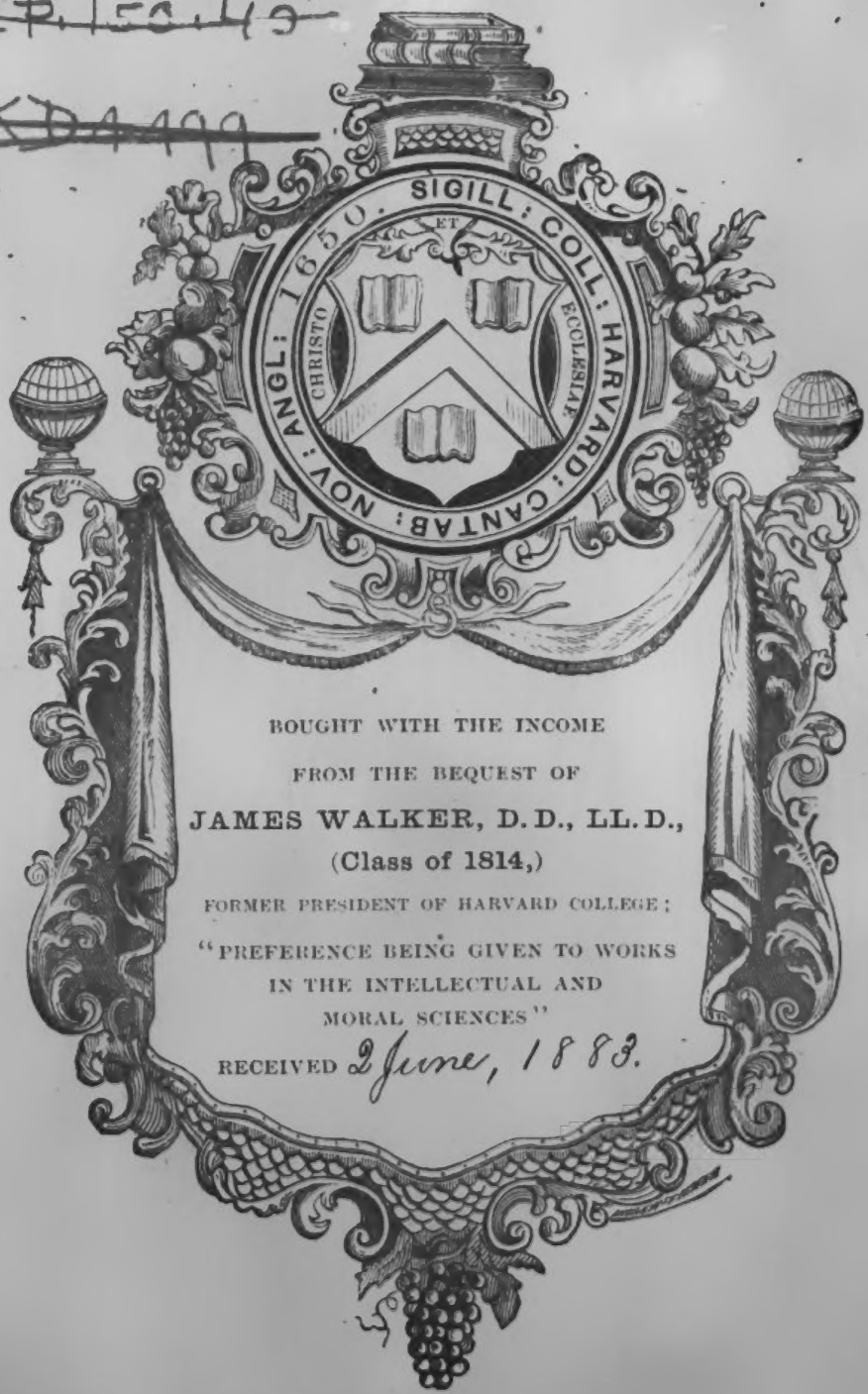
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6651 Z



Digitized by Google

Perrel
2465

CR.150.49
KD4199



BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES"
RECEIVED 2 June, 1883.

Digitized by Google

THE SEA WOLF
JACK LONDON

Zeitschrift

für

Protestantismus

und

Kirche.

Herausgegeben

von

Dr. Gottfr. Thomasius, Dr. J. Chr. K. von Hofmann,
Dr. Heinrich Schmid,
Professoren der Theologie zu Erlangen.

Neue Folge.

Dreißigster Band.

Erlangen,
Verlag von Theodor Bläsing.
1855.

Digitized by Google

~~VIII, 260~~
~~CP. 150.40~~

JUN 2 1883
Walker, fund.

Druck der Adolph Ernst Junge'schen Universitätsbuchdruckerei.

Digitized by Google

Inhalt

des dreißigsten Bandes der neuen Folge.

Seite

Die Humaniſten und das Evangelium 1
Das prophetiſche Wort und die Kirche 21
Ueber Diözeſanſynoden 42
Die Dauer des Confirmandenunterrichts 53
Zur Auslegung des Gleichniſſes von den Arbeitern im Weinberge 56
Die Sakriſtei 62
Eingeſandt 63
Die Humaniſten und das Evangelium. (Fortſetzung.) 65
Die Macht der Kirche 92
Die Entrückung der Gläubigen und der Irvingismus. Ein Beitrag zur bibliſchen Eſchatologie 118
Rechtsgutachten. 156
Zur Verſtändigung 176
Entgegnung auf Entgegnung 188
Die Humaniſten und das Evangelium (Fortſetzung.) 193
Eine Anfrage in Betreff des neuen katholiſchen Dogma von der immaculata conceptio Mariae 211
Kirchlicher Wunſch 230
Ein Votum über ein kirchliches Erbauungsbuch für Betſtunden, beſonders über die Württembergiſchen Summarien 238

Digitized by Google

Seite

Die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert von Dr. Otto Krabbe 252

Die Humanisten und das Evangelium (Fortsetzung.) 259

Die evangelisch-lutherische Kirche im Großherzogthum Hessen, ihre Entstehung, Recht und gegenwärtige Lage. Eine Denkschrift von Georg Reich, evangel. luth. erstem Pfarrer zu Reichelsheim im hessischen Odenwald. Stuttgart 1854. 286

Die evangelisch-lutherische Kirche im Großherzogthum Hessen, mit Beziehung auf die Schrift: Die evangel. lutherische Kirche im Großherzogthum Hessen ꝛc. ꝛc.. 306

Die Humanisten und das Evangelium (Fortsetzung und Schluß) . 323

Revision der Thatsachen, in welchen sich die jüngste Krisis der pfälzischen Kirche vollzog 361

Digitized by Google

Die Humaniſten und das Evangelium.

Eine höchſt bedeutende Periode in der Geſchichte bleibt gewiß immer die Zeit des Aufblühens claſſiſch-wiſſenſchaftlicher Bildung in Deutſchland nach der Herrſchaft des Scholaſticismus. Man hat in unſerer Zeit auf die gründlichſte und geiſtreichſte Weiſe die Reformatoren vor der Reformation zu würdigen gewußt: Reformationen vor der Reformation hats auch gegeben. Freilich haben dieſe Reformationen nicht ihr Worms und Augsburg gehabt; aber der Umſchlag auf dem Gebiete des Lebens und Denkens und der Ein- und Niederſchlag auf der terra romana war nicht minder bedeutend.

Die Befreiung des Geiſtes aus den Feſſeln des Scholaſticismus iſt eine derartige Reformation. Sie hat ſich lange zuvor, ehe Luther „der Schulnarrheit" den letzten Fußtritt gab, vollzogen. Peters des Lombarden „Schul-Grillen" hatte man nun einmal — das gab ſich überall auf die energiſchſte Weiſe kund — überſatt. Schon zu Wilhelm v. Occam's Zeit († 1347) war ein Punkt erreicht, wo es abſolute nicht mehr gut that. Schon da war es, auf philoſophiſch-theologiſchem Gebiete, wie Ritter und Ullmann *) nachweiſen, bis aufs Aeußerſte gekommen. Man wußte nicht, wo aus noch ein. Was zu geſchehen habe, wie dem allgemeinen Ekel abzuhelfen ſei, das konnte

*) Ritter's Geſch. d. Ph. 8. Theil. p. 604. Ullmanns Reformatoren vor der Reformation. I. S. 40 f.

Digitized by Google

Niemand ſagen. Einig war man nur in dem horror vacui, der Alle peinigte. Faſt immer, wenn ein Salz, ſei's das Salz einer großen politiſchen und hierarchiſchen Erſcheinung, oder einer die Geiſter ſich unterwerfenden wiſſenſchaftlichen Anſchauung oder Denkmechanik dumm wird, tritt eine lang dauernde, peinliche Verſtimmung und Rathloſigkeit ein, die ſich bis zur Deſperation ſteigert, um endlich in neue Bahn auszubrechen.

So waren die Geiſter durch den Scholaſticismus überhaupt und durch den langen Streit des Realismus und Nominalismus insbeſondere nicht minder deſperat geworden, als durch die Verderbniß der Kirche in ihren drei, von den Alten ſo rubricirten Hauptäſten der Orthodoxia, Liturgia und Hierarchia.

Zwei Auswege oder Ausbrüche, entſprechend einem überhaupt durch die chriſtliche Geiſtesentwicklung wirkſamen Geſetze des rationalen und ſentimentalen Dranges, nahm das gewaltige Bedürfniß des mißhandelten Geiſtes. Der eine Theil der von ſcholaſtiſcher Fäulniß Angewiderten drängte ſich den friſchen Quellen menſchlicher Wiſſenſchaft im Alterthume zu und entſchädigte ſich durch humaniſtiſche Studien und Genüſſe für die geiſtquälende und tödtende Subtilität der ſcholaſtiſchen Meiſter; der andere Theil gab ſich einer belebenden Myſtik hin, die, auf deutſchem Boden erwachſen, in ihr Bereich zog, was ſich nach Empfindung und Bewußtſein des Göttlichen in der Tiefe des Gemüthes ſehnte.

Beide Richtungen, an ſich weit verſchieden, fanden in dem Sande der hierarchiſchen und wahrhaft petrificirten Kirche auch nicht das mindeſte Befruchtungstheilchen mehr und liefen in Einem zuſammen: in ſtiller oder lauter, aber ſtets gründlicher Feindſchaft gegen die römiſche Herrſchaft, Bevormundung und Lebensverkümmerung.

Die reformatoriſche Gewalt der humaniſtiſchen Studien in Deutſchland, namentlich vom Anfang des 16. Jahrhunderts an ſoll uns insbeſondere beſchäftigen. Zu zeigen, wie in jedem wiſſenſchaftlichen Kopfe damaliger Zeit ein Mann wider Rom

Digitized by Google

einſtehen, wie von Jahr zu Jahr die Unerträglichkeit der römiſchen Schranken, an denen man ſich nach allen Seiten ſtieß, wachſen, und wie endlich die lutheriſche Reformation nicht erſt gemacht, ſondern als ein providentiell gewordener und darum unaufhaltſamer Proceß vollzogen werden mußte, das wird der leitende Gedanke bei dieſer Arbeit ſein und dazu leiſtet der gewählte hiſtoriſche Stoff die beſte Handreichung.

Man kann hierin nicht zu viel thun. Unter allen Einwendungen, welche die Gegnerſchaft wider unſre zur Zeit ſchwer verſuchte Kirche macht, nimmt ſich keiner erträglicher und, wenn man will, einſchneidender aus, als die Behauptung, daß in der vollzogenen Trennung trotz alles Segens nach gewiſſen Seiten hin ein großes, fühlbares Unheil und ſchweres Gericht zu Tage liege, und daß ohne Luther's Ungeſtüm die Reformation innerhalb der Einen Kirche ſich um nichts weniger erfolgreich, dabei aber organiſch und im großartigen Maaßſtabe würde vollzogen haben. Dieſe Anſicht läßt ſich neueſtens ſehr häufig vernehmen. Auch das proteſtantiſche Bewußtſein wandelt es nicht ſelten als Schmerz und Unmuth an, die großen Güter, die uns zu eigen geworden ſind, um den unerhört hohen Preis eines zerriſſenen Vaterlandes und einer Lebensverſtimmung haben erkaufen zu müſſen, die in Alles, aber auch in Alles ihre Säure wirft. Da hilft es nicht, daß man ſich von einer Seite mit „der gottgewollten Theſis und der gottzugelaſſenen Antitheſis," von der andern mit Chriſti Spruche: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, ſondern das Schwerdt," tröſte: Behauptungen, Anſichten und Reflexionen können weder ein Leid mildern, das alle Tage empfunden wird, noch einen Streit ſchlichten, der aller Orten um der Natur ſeines Gegenſtandes willen mit gleicher Lebhaftigkeit brennen, mit gleicher Heftigkeit trennen muß.

Die Geſchichte allein muß, unbefangen gewürdigt und um ihr Urtheil befragt, Entſcheidung und am Ende auch Troſt und Kraft für alle diejenigen geben, welche in ihr den Herrn und ſeine Hand zu erkennen und ſeine Wege zu ehren wiſſen. Ge-

Digitized by Google

lingt es aber einer reinen und unbefangenen Geſchichtsforſchung, in der täglich mit Schmerzen fühlbaren Trennung die Hand des Herrn, die unausbleibliche That des Wahrhaftigen zu erkennen — nun ſo ſei denn, was iſt, und werde gepflegt und gefördert, was werden muß!

Den vorurtheilsfreien Mann möchten wir nun ſehen, der ſich die Welt vor Luthers Auf- und Austreten beſieht und im Ernſte leugnen könnte, 1) daß die Reformation und wenn man will, die Revolution des Geiſtes bereits im Leibe der Zeit empfangen und zur Geburt gereift, 2) daß im Poſitivismus der lutheriſchen Lehre die alleinige Errettung vor gänzlichem Zerfall der chriſtlichen Fundamente und 3) in den freien und dennoch ſtreng poſitiven Principien des Proteſtantismus die einzige Möglichkeit organiſcher Geiſtes- und Lebensentwicklung des Chriſtenthums zu begrüſſen und dankbar zu ehren ſei.

Das muß man katholiſcherſeits, wenn man ſich nicht ganz verhärtet, mit nicht minderem Danke erkennen. Es lautet paradox, aber es iſt wahr, und trotz alles Widerſprechens wahr: die lutheriſche Reformation hat die katholiſche Kirche gerettet. Daß die katholiſchen Symboliker in den auch von Ranke gerügten „Grundfehler" verfallen, das Tridentiniſche Dogma als die Lehre zu betrachten, von der die Proteſtanten abgewichen ſeien, da ſich daſſelbe vielmehr erſt durch die Rückwirkung des Proteſtantismus gebildet hat, das erklärt nach einer Seite hin nur die Ungerechtigkeit, mit der man ſich des Dankes gegen unſre Kirche erwehren will, die nicht nur die chriſtlichen Heiligthümer aus den ſchon rauſchenden Fluthen des Verderbens ſich gerettet, ſondern auch die römiſche Kirche genöthigt hat, auf ihre Rettung und Auffriſchung durch Beſchaffung abhanden gekommener evangeliſcher Elemente und Wiedergewinnung des erſtorbenen geiſtlichen Lebens bedacht zu ſein. Wie ſehr die katholiſche Kirche auch nach der ihr aufgenöthigten Selbſtreformation fortgekränkelt und wie ſie ſpäter

Kräften, Anſchauungen und Motiven, die mit ihren unterſten Wurzeln in einem erſt geſchichtlich angeſchwemmten Boden haften, ihre gegenwärtige Größe und Macht verdankt, das weiß der Kenner der Geſchichte nur zu wohl, um nicht dennoch das Werk der Reformation als die Begründung des freien Poſitivismus im Allgemeinen und als die Rettung des abendländiſchen Chriſtenthums insbeſondere zu ehren.

Zum Verſtändniß dieſer Wahrheit beizutragen, die Reformation demnach als providentielle Segensthat zum allgemeinen Bewußtſein zu bringen, gibt es freilich viele Mittel und Wege, und es iſt hierin Großes und für den, der Wahrheit ſucht und ertragen kann, Allgenugſames ſchon geſchehen. Wir aber wollen mit gleicher Abſicht auf einem beſtimmt abgegrenzten vorreformatoriſchen Gebiete auslaufen, im Gebaren des nach dem Höchſten ringenden Geiſtes und in den Repräſentanten der edelſten Richtungen damaliger Zeit aufſuchen, was in ihnen entſtand, gährte und werden wollte, um dann der Macht uns zu freuen und mit vollſter Ueberzeugung und Freudigkeit uns beizuthun, die in chriſtlicher Naturwüchſigkeit jedem Verlangen des Geiſtes genügt und es vermocht hat, die Entwickelung und Bewegung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes auf evangeliſchen Fundamenten und ſelbſt zum Dienſte des Evangeliums zu ertragen und zu begünſtigen.

Die Geſchichte des Humanismus iſt reich an Beweiſen für unſere Behauptung: einmal, daß ſich ohne die lutheriſche Reformation allmälig das heidniſche Element in der Wiſſenſchaft zur abſoluten Herrſchaft erhoben hätte, und ſodann, daß das in ſeiner Freiheit groß und wahr durch die Reformation wieder erſtandene und begriffene Chriſtenthum ſich die Wiſſenſchaft wie zu Einer Sache verbinden konnte. Das ergab ſich gleich Anfangs ſo unzweifelhaft, daß z. B. Erasmus oft nicht wußte, ob er es mit jener claſſiſchen Bildung oder mit den Kämpfen der Kirche zu thun habe. — (K. v. Raumer's Geſch. der Pädagogik I. pag. 30).

Wir können, um das Verhältniß der klassischen Bildung zum Evangelium vor der Reformation in Deutschland nachzuweisen, es uns nicht versagen, mit kurzen Strichen das Wiedererwachen humanistischer Studien in Italien zu zeichnen. Man erwarte indeß von uns nicht eine Geschichte des Humanismus. Wir fassen die humanistischen Erscheinungen nur in ihrer Beziehung zum Christenthum. So berühren wir auch nicht einmal den Zusammenhang der griechischen und italienischen Bildung, da man das in jeder Geschichte der Literatur liest. Auch werden wir bedeutende Persönlichkeiten unerwähnt lassen, einmal weil wir wünschen, bald über die italienischen Zustände hinaus zu unserer Hauptaufgabe zu kommen und dann weil im Eingehen auf alles Bedeutende unsre Arbeit weit über die Grenze uns führen würde, die wir uns stecken mußten.

Wie sehr schon die drei großen Florentiner Dante, Boccacio und Petrarca für classische Studien geglüht, ist allbekannt. Zwar war nur Boccacio des Griechischen mächtig, doch Petrarca ahnte die Bedeutung der griechischen Welt mit nicht minderer Innigkeit. Er drückt ein Manuscript des Homer begeistert an sein Herz, und ruft seufzend: „O großer Mann, wie gern hört ich dich.“ — Raumer a. a. O. p. 23. —

Der Einfluß dieser Männer auf klassische Studien in Italien war mächtig und entscheidend. Aber da schon war der Conflict mit dem christlichen Glauben geboren. Obgleich Dante noch ganz Katholik und poetisch-praktischer Verarbeiter der echt-katholischen Dogmen ist, überwältigt selbst ihn schon das heidnische Element in einem Grade, daß ihm der höchst naive Bittruf an Zeus in seinem Purgatorium in die Feder kommt.

O somme Giove
Che fosti 'n terra per noi crocifisso!

Boccacio nennt Christum „Sohn Jupiters“ und mit dem christlich-frommen Petrarca ziehen bei seinem Dichtertriumphe zu Rom Satyrn, Faunen und Nymphen tanzend mit zur Kirche.

Auch der Conflikt mit der kirchlichen Verfaſſung brach hier ſchon in beſtimmteſtem Bewußtſein an. Jede Gelegenheit ergreift Dante, die weltliche Herrſchaft des Pabſtes zu geißeln. Boccacio's Geſchichte vom Pariſer Juden Abraham, der bekehrt wird, weil trotz der ſittlichen Verſunkenheit im Pabſtthum das Chriſtenthum noch beſtehe, iſt bekannt. Petrarka kämpft bis ans Ende gegen die Hierarchie und iſt unerſchöpflich in Züchtigung „Babylons.“ Doch ſtirbt er, fromm den eigenen Grabſtein auf dem Friedhofe zu Arqua in der Nähe von Padua mit den Worten zeichnend:

Frigida Francisci tegit hic lapis ossa Petrarcae.
Suscipe Virgo parens animam: sate virgine parce
Fessaque jam terris coeli requiescat in arce.

So hatte das Chriſtenthum auch noch in zwei großen italiſchen Humaniſten Guarino von Verona und Vittorino von Feltre würdige und eifrige Pfleger. Die chriſtliche Religioſität des Erſten hatte in der That einen rein evangeliſchen Anſtrich, während die des Vittorino einen ſpecifiſch-katholiſchen Charakter auf die würdigſte Weiſe darſtellte. Nach dieſen aber hebt der Zerfall des Humanismus auch mit dem chriſtlichen Leben in wahrhaft erſchrecklicher Weiſe an. Man kann die wiſſenſchaftlichſte Größe und Bedeutendheit der Grammatiker und Kritiker Philelphus, Poggius und Laurentius Valla in der That nicht hoch genug anſchlagen und ſich nur freuen, wenn man ſie wie Fürſten um ihrer Gelehrſamkeit willen geehrt ſieht; aber ihr Leben, namentlich das der beiden erſten läßt Blicke thun in eine Heilloſigkeit, die eben ſo ſicher die Gefahr des entchriſtlichten Humanismus als die Macht- und Einflußloſigkeit eines blos in Formen zerfahrenen Chriſtenthums nachweiſen.

Dieſe Genannten ſorgen dafür, daß ihr Charakterbild gezeichnet bleibe. Philelphus ſtellt ſich in ſeinen Briefen in einer kaum glaublichen Eitelkeit dar. Alle drei aber verfolgen ſich gegenſeitig mit Charakterſchilderungen der häßlichſten und abſchreckendſten Art. Poggio's Schmähſchriften gegen Phi-

lelphus und Laurentius Valla enthalten Aufzählungen von Gottloſigkeiten: „quae etiam prostituti et meretricarii verentur verbis proferre.“ Offen behauptet Poggio vom Philelphus: puerorum atque adolescentum amores nefandissimos sectaris!“ Und dieſer Poggio hinwieder iſt Verfaſſer jener, während eines Zeitraums von 30 Jahren in 20 Auflagen erſchienen Facetiae, die an Obſcönität und Gemeinheit kaum ihres Gleichen haben.

Doch noch einmal ſollte der heidniſchen Präcipitation Einhalt gethan werden und der Humanismus in ehrwürdigſter chriſtlicher Haltung in dieſem wundervoll bewegten und bewegbaren Lande ſich darſtellen.

Der Glanz der erſten Mediceerzeit —, wie er auf Florenz ſeine Strahlen warf, und es den Zeitgenoſſen als ein italiſches Athen erſcheinen ließ, ſo erweckte er über ganz Italien einen Athem neuer Bildung und neuen Lebens. Und in der That: nicht größer und ehrwürdiger hat je die erwachte claſſiſche Bildung auch im Allgemeinen der chriſtlichen Forderung zu entſprechen vermocht, als da, wo der edle Lorenzo von Medici an ſeinem Buſen jenen Angelus Politianus und Picus von Mirandola groß zog. Zwar iſt Politianus, dies eminente Talent, gleichfalls von ſeinen Zeitgenoſſen unnatürlicher Verbrechen beſchuldigt und einige jener Epigramme und Spottgedichte zeugen von unzüchtiger Sinnesart — S. Meiners Lebensbeſchreibung berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherſteller der Wiſſenſchaften — auch iſt es mit der chriſtlichen Ueberzeugung dieſes Mannes, wie Melanchthon und Ludovicus Vives nachweiſen, trotz Bayles, Menkens, und Meiners Vertheidigung, ſehr übel beſtellt: indeſſen fließen noch aus derſelben Feder, welche die Züge eines alten Weibes auf wahrhaft ſcheußliche Weiſe entwirft, zwei begeiſterte Hymnen auf die Jungfrau Maria. Dieſer Mann iſt keine Folie für unſere Behauptung. Aber Picus Graf von Mirandola iſt ein Mann, der dem Kenner ſeines Lebens das Herz weit macht in Bewunderung und Ehrfurcht. Jenes von ihm

bekannte dictum: „Philosophia quaerit, theologia invenit, religio possidet veritatem“ iſt faſt die Geſchichte ſeines Lebens. In jungen Jahren endete er dasſelbe, nachdem er von den „Poſſen und Fabeln der Dichter“ mit gläubigſtem Sinne ſich der Schrift und ſeinem Erlöſer zugewendet und noch in der letzten Zeit den Wunſch ausgeſprochen hatte, mit dem Kreuze die Länder zu durchreiſen und Chriſtum zu predigen.

So iſt auch das Ende des edlen Lorenzo von Medici eine jener erhabenen Scenen einer ringenden Zeit, die ein ganzes Leben mit allen ſeinen Irrfahrten und Kämpfen, Höhen und Tiefen in das Licht des Evangeliums ſtellt, und ſelig verklärt. Man leſe den Brief Politian's an Jacobus Antiquarius über das Ende des edlen Mediceers und man wird ebenſowohl Lorenzo's Höhe der Bildung auf claſſiſchem Grunde als die Einſtimmigkeit derſelben mit demüthigſter evangeliſcher Hingabe an das Heil in Chriſto bewundern müſſen.

Da ſage man nun nicht: Hier ſieht man alſo, daß innerhalb der römiſchen Kirche, wie ſie auch in jener Zeit des Verfalles war, Humanismus und wiſſenſchaftliche Bildung ſich bis zur ehrwürdigſten Höhe ſteigern und doch ſich mit derſelben vertragen konnten. Das eben iſt nicht wahr, und durch dieſe hiſtoriſche Geſtalten auf das Beſtimmteſte widerlegt. Am Sterbelager Lorenzo's ſtand Hieronymus Savonarola „der treffliche Prediger himmliſcher Lehre“ wie ihn Politianus nennt. Was in dieſem edlen evangeliſchen Katholiken geworden und um weſſen willen dieſer Feuergeiſt von der römiſch-hierarchiſchen Kirche gehenkt und verbrannt wurde, das lebte in Lorenzo und Pico, nur durch eine Bildung veredelt und gemäßigt, zu welcher der in evangeliſchem Heiligungseifer fanatiſche und exorbitante Dominikanermönch und Märtyrer ſich nicht erheben konnte. Daß der evangeliſche Katholicismus, getragen und erfüllt von den Beſtrebungen des Humanismus, ſtets und überall im reformatoriſchen Elemente ſich bewegt, das iſt eben ſo geſchichtlich gewiß, als daß wahrhafter, in die innern Tiefen chriſtlichen Lebens einſchlagender Heiligungseifer

von ſelbſt in Zerwürfniß mit dem römiſch-hierarchiſchen Weſen gerathen und ſeinem Verdikte verfallen muß. „Die Kirche Gottes bedarf einer Reformation.“ Dies war der erſte unter den Lehrſätzen Savonarola's, mit welchen er eine geiſtliche Wirkſamkeit eröffnete, „vor welcher,“ wie Schloſſer nachweiſt, „zu Florenz auf 10 Jahre der Wandel ſich beſſerte, das Laſter verſchwand und das Leben einfacher ward.“

Lorenzo's Sohn, im Jahr 1514 als Leo X. zur dreifachen Krone gelangt, repräſentirt den Humanismus auf dem päpſtlichen Stuhle. Es waren ſeiner Thronbeſteigung ſchwere Zeiten vorausgegangen. Der Glanz ſeiner Vaterſtadt Florenz war mit des großen Lorenzo Tode verbleicht. Ganz Italien hatte durch den Feldzug Karl VIII. ſchwer gelitten. Lange ſchon war die Cathedra Petri verunehrt durch ungeiſtliche Päpſte. Einem Sixtus IV, den man, wie P. Bayle ſagt, „regarde comme le perturbateur du repos de l' Italie,“ folgt Innocenz VIII, den der Gramatiker Marullus im phyſiſchen Sinne „merito patrem Romae“ nennt. Alexander VI, der Nachfolger dieſes Mannes, braucht bloß erwähnt und als Vater Cäſars Borgias und der Lucretia — „Alexandri filia, sponsa, nurus“ — genannt zu werden, um die elf Jahre ſeiner päpſtlichen Herrſchaft als eine Zeit der Calamität und Drangſal der römiſchen Kirche erſcheinen zu machen. Der unmittelbare Vorgänger Leo X. war jener Julius II, über den eine Menge der ſeltſamſten Anekdoten verbreitet ſind, die aber ſelbſt Bayle, der ſich ſonſt am Scandale ſo gerne letzt, für hiſtoriſch meiſt unbegründet erklärt. Das iſt aber gewiß: eine durchaus verweltlichte, trefflich zur Kriegsführung, elend zum Hirtenamte ausgerüſtete Natur war Julius II.

Und nach ſolchen Vorgängern Leo X. Kein Wort über ſein moraliſches Verhalten. Es iſt ihm gewiß viel Lüge nachgeredet worden und der Mediceer, obwohl ein Lebemenſch der vollkommenſten Art, war deſſen nicht fähig, was z. B. Varillas Scheußliches in ſeinem ſechſten Buche der anecdotes de Florence von ihm und namentlich vom Anlaß ſeiner Wahl

zum Papſte ſagt. Auch hatte er das Unglück einen Biographen und Apologeten an Paul Jovius zu erhalten, der durch ſeine „foiblesse," wie Bayle ſagt, ihn mehr verdächtigt als rechtfertigt. Aber daß in ihm der Humanismus damaliger Zeit und Art einen vollblütigen Repräſentanten fand, und daß Leo's ſittliche, wiſſenſchaftliche und religiöſe Haltung einen treuen Nachweis dafür liefert, was der vom evangeliſchen Elemente verlaſſene und auf römiſch hierarchiſchen Boden gepflanzte Humanismus wiegt und wird: das muß wenigſtens andeutungsweiſe dargethan werden.

Die Gelehrſamkeit Leo's war in der That nicht unbedeutend. Sarpi gibt ihm — (Libr. I. §. 4 hist. conc. Tr. ed. Rambach —) das beſte Zeugniß. Von vortrefflichen Lehrern unterrichtet, hegte er lebenslänglich eine begeiſterte Liebe für Kunſt und Wiſſenſchaft. Ein Protektor aller guten Köpfe, pflegte er ſich nach den mit großer Leidenſchaft genoſſenen Jagdvergnügungen nur im Kreiſe von literäriſch bedeutenden Männern wohl zu fühlen. Da ging's nun freilich ſehr locker her. Wer Luſt hat die Ergötzlichkeiten ſolcher Stunden kennen zu lernen, der leſe nur die Elogia des Biographen Jovius. Daß auch in dieſen Kreiſen Stücke wie die Calandra des Kardinal Bibiena und Machiavell's Mandragora, in welchen neben Unzüchtigkeiten auch Verbrechen und Schändlichkeiten zum Belachen kamen, aufgeführt wurden, mag immerhin, obwohl das ſchon vom Koſten heidniſcher Hefe zeugt, übermüthigen und überſprudelnden Geiſtern einer im Allgemeinen verdorbenen Zeit zu Gute gehalten werden. Aber dieſe „farceurs," um mit Bayle zu reden, nel supremo Senato della Chiesa, wie ſelbſt Palavicini bedenklich bemerkt, waren im beſten Anlauf, mit derlei Weſen und Treiben Geſchichte zu machen. Solch Leben und Denken ward Ton. In Benevent ſaß ein Erzbiſchof Johannes Della Caſa, der ſich ſchon nicht mehr entblödete, unter den ſcandalöſeſten Unfläthigkeiten in einem Gedichte die unnatürliche Wolluſt zu empfehlen. Bayle witzelt, wenn er von derartigen Scheuſalen ſpricht: „er iſt Non-

Conformist.“ Bandello, Mönch in der Lombardei und zuletzt Biſchof von Agen in Frankreich ſchrieb zu dieſer Zeit in italieniſcher Sprache galante Geſchichten und Novellen, die wegen ihres ſchlüpfrigen und zum Laſter reizenden Inhalts „contre l'ordre des temps“ beinahe keinen Ueberſetzer in Frankreich gefunden haben. Und dieſer Ueberſetzer hielt, von Gewiſſensbiſſen ergriffen, in Mitte der Arbeit inne, ſo daß Bayle im Artikel „Bandel“ ſich hierüber mit den ſpitzen Worten ausdrückt: „Voilà un Laïque françois, qui fait scrupule de traduire ce qu'un Réligieux Italien avait écrit de l'amour. Rückſichtlich des Ueberſetzers — er war Belleforeſt — fügt indeß Bayle höchſt naiv hinzu: „Mais ce scrupule ne dura guère, car Belleforest acheva cette traduction et y joignit des supplemens. So erwähnt auch Roſcoe in ſeinem „Leben und Regierung des Papſtes Leo X.“ aus dem Engliſchen von A. F. Gl. Glaſer — eines Geiſtlichen Folengo, der damals Gedichte „voller Zoten“ ſchrieb, „eine Eigenſchaft, ſagt Roſcoe, wodurch ſich damals die Schriften der Geiſtlichen vor denen der Laien vorzüglich zu unterſcheiden ſchienen.

Hiebei kann zur Characteriſtik Roms unter Leo X. die Erwähnung zweier dieſem Papſte naheſtehender Männer nicht unterbleiben, deren Name ſchon hinreichen wird, das Bild jener ſo oft geprieſenen Zeit des Humanismus auf dem päpſtlichen Stuhle zu vollenden. Der Kardinal Bembo war Leos Secretär. Es kamen ihm an Talent wenige ſeiner Zeitgenoſſen gleich. An Geſchichtskenntniß und Reinheit des lateiniſchen Styls überragte er Alle. Feinſter Sitte, durch Aeltern- und Geſchwiſterliebe ehrwürdig, ſelbſt in den geſchlechtlichen Verhältniſſen wenigſtens kein Wüſtling — ſein Biograph Moreri berichtet, Bembo habe ſeine Concubine lebenslänglich beibehalten und mit ihr drei Töchter erzeugt — war dieſer Mann dennoch ſo inficirt mit dem, was gleichſam Athem in jener Atmoſphäre geworden war, daß er nicht laſſen konnte, in ſeinen Elegien, wie Scaliger ſagt, obscoenissimam elegantiam et ele-

gantissimam obscoenitatem auszuhauchen. Eine Verweltlichung klebt hiebei dieſem intereſſanten Manne an, eine kalte, über alles Tiefere ſadduzäiſch hinweg lächelnde Vornehmheit, daß man ſich über die Fortſchritte und Einſchnitte des glaubensloſen Humanismus ſchon in jener Zeit wahrhaft verwundern muß.

Zur zeitweiſen Umgebung Leo X. gehörte auch Peter von Arezzo, genannt il divino Aretino*). Nicht leicht hat die Geſchichte einen Menſchen heraufgeführt, der in ſo eminenter Weiſe jede Spur der Scham und der Ehrbarkeit in ſich ausgelöſcht hat, wie dieſer Großmeiſter der Libertiner. Die gute Seite an ihm, daß er die Großen der Erde mit der Geißel des brennendſten Spottes in wahre Todesangſt gejagt hat, beſchmutzte er gleich wieder dadurch, daß er dieß glänzende Talent der Satyre bloß zu einem Mittel, Geſchenke zu erpreſſen von den reſp. armen Sündern, die ſich vor ſeiner Geißel zu fürchten hatten, gebraucht und dann einen ganzen Knäuel von Schmeicheleien und Speichelleckerei losfädelt, wenn's ein morceau de pain gilt, wie Bayle ſagt. Die geile Schamloſigkeit in Schilderung geſchlechtlicher Verhältniſſe, gegen welche der Cynismus der alten Welt ſich in der That als ſittliche Größe ausnimmt, ſoll ſchon in ſeinen Ragionamenti, deren erſter Theil die Unzucht unter den Nonnen, der zweite unter den verheiratheten Frauen und der dritte unter den Freudenmädchen behandelt, alle Begriffe überſteigen; aber dieſe Dialogen ſind in der Rubrik der Scheußlichkeiten wie Bagatellen gegen das dem Aretiner zugeſchriebene und ohne Zweifel ihm auch zugehörige Buch de omnibus Veneris schematibus. Julio Romano hatte, wahrhaft wie vom Teufel beſeſſen — „poussé par l'ennemi du salut des hommes", ſagt der ehrliche Franzoſe Chevillier — ſeinen berühmten Pinſel, der die h. Jung-

*) Ja nicht zu verwechſeln mit Leonardo Aretino aus der Familie Bruni, von welchem Philelphus, Poggio und Laurenzius Valla das Rühmlichſte ausſagen.

frau und den Erlöſer in unübertrefflichen Gemälden verherrlicht hatte, mit Zeichnung von zwanzig, in der Geſchichte der Malerei unerreichten Unzüchtigkeiten ſchmählich entweiht. Mark Antonio von Bologna brandmarkte ſeinen gleichfalls berühmten Namen durch den Stich derſelben*) und der göttliche Aretino ſchrieb ein Buch Sonetten dazu, von denen G. Vaſari in ſeinem Leben berühmter Maler ſagt, man wiſſe nicht, was unzüchtiger ſei, einen Blick auf Julio's Zeichnungen zu werfen, oder Aretin's Sonetten anzuhören – Jo non so, qual fusse pio brutto lo spettacolo de i designi de Giulio all' ochio, o le parole dell Aretino a gl'orecchi III. Theil p. 302.

Dieſen Aretino — Raumer nennt ihn in ſeiner Geſchichte der Pädagogik „den heilloſeſten und mephiſtopheliſchſten Menſchen, deſſen Leben man den Triumph der Unverſchämtheit nennen könnte" — dieſen „impie et diffamé dans le Publique," wie ihn der Franzoſe Cheviller nennt, durfte Leo X. nicht anders als auf den Knieen über die Schwellen des Vatikans kommen laſſen und er hat ihn in ſeine Kreiſe gezogen und ſich an ſeinen Späſſen ergötzt**).

Welche Schlüſſe laſſen ſich von ſolchen Erſcheinungen aus auf die religiöſen Anſichten und Zuſtände dieſer Zeit und dieſes Hofes ziehen! Von ſolchen Vorlagen aus darf man

---

*) Alle Ehre dem Papſte Clemens VII., daß er dieſen Böſewicht ſpäter bis aufs Blut verfolgte!

**) Aretino's Grabſchrift, die ſich in der St. Lucaskirche zu Venedig befinden ſoll, lautet:

Condit Aretini cineres lapis iste sepultos,
Mortales atro qui sale perfricuit.
Intactus Deus est illi; causamque rogatus,
Hanc dedit: ille, inquit, non mihi notus erat.

Der Witz iſt nicht übel, beſonders wenn man die Grabſchrift im Italieniſchen lieſt, wo ſie naiver lautet. Aber daß die Grabſchrift anders als ein von einem Spötter flüchtig hingeſchriebener Witz exiſtirt habe, möchte ſchwer zu glauben ſein.

ſchon mit aller Sicherheit behaupten, daß in der Hefe und dem Abſchaum des antiken Humanismus die letzte Spur chriſtlich evangeliſcher Ueberzeugung erſäuft und daß, was vom chriſtlichen Glauben gewiſſer Vortheile und Conſequenzen wegen aufrecht erhalten werden mußte, dem rideo domi preisgegeben ward.

Ueber Leo's Irreligioſität hat man allerlei Nachweiſe. Sarpi, der dieſem Papſte ſehr wohl will, beklagt im I. Buche ſeiner Geſchichte des tridentiner Concils §. 4 ſeinen Mangel an Religionserkenntniß und Gottſeligkeit und Pallavicini ſelbſt wagt nicht zu widerſprechen — nel che io non contradico. Das leichtſinnige Wort: „Quantum nobis nostrisque ea de Christo fabula profuerit satis est omnibus seculis notum," kann wohl in einer luſtigen und übermüthigen Stunde Leo's Munde entſchlüpft ſein; aber die hiſtoriſche Gültigkeit deſſelben iſt kaum nachzuweiſen. Bayle gibt ſich alle Mühe, die Sache zu erforſchen und ſeine Unterſuchung endet mit dem Nachweiſe, daß das dictum aus den mystères d'iniquité von Du Pleſſis p. 584 entnommen und von gegneriſcher Seite wahrſcheinlich erſonnen ſei. Der Secretär Bembo, der es gehört haben ſoll, wird ſich wohl gehütet haben, ſo was zu veröffentlichen. Ein anderer frivoler Ausſpruch Leo's, den Luther in ſeinem Commentar über die Geneſis cap. XIX berichtet und der ſich auch in Seckendorfs historia Lutheranismi Libr. III. p. 676 findet, laut welches er dem Unglauben rückſichtlich der Unſterblichkeit der Seele das Wort redet, weil man ſich dabei beſſer befinde *), entbehrt gleichfalls jeder hiſtoriſchen Begründung. Daran liegt indeſſen gar nichts. Aus der ganzen Haltung Leo's und ſeiner Umgebung, aus der Möglichkeit, daß ſolche dicta als unzweifelhaft und unbeſtritten

*) Leonis X. papae dictum refert, (Lutherus) qui audita disputatione in qua unus immortalitatem animae defendebat, alter oppugnabat, dixerit, tu quidem vera videris dicere, sed adversarii tui oratio facit bonum vultum, id est laetiorem mentem (ex Epicuri scil. sententia).

in hunderte von Büchern übergehen konnten, ergibt ſich klar, daß dieß ganz und gar zur geſchichtlichen Erſcheinung dieſes Mannes und Hofes paßte und der vielleicht boshafte aber wahre Ausdruck deſſen iſt, was die Zeitgenoſſen in Anſchauung und Erlebniß empfingen. Wie ſehr dieß Allen bewußter Eindruck geworden, wie ſogar jenes erſte dictum von Allen als wahr und oſtenſibel für's ganze Gebaren gehalten war, das beweiſt zur Genüge Hutten's geiſtreiche Satyre auf den römiſchen Hof, betitelt: Trias Romana, aus welcher folgende Stelle hier mitgetheilt ſei.

Vadisc. Tria paucissimi Romae credunt: animorum immortalitatem, communionem sanctorum et inferorum poenas. Ernh. Persuasit. Existimo enim, si animum crederent immortalem, utique eam excoleret quisque, ejusque commodis inserviret; nunc corporis voluptatem in tantum sectantur, ut animum premant modis omnibus. Illam vero beatorum communionem si quid facerent, etiam ejus participes esse vellent. Porro de poenis Inferorum vel verbum dicere inter praeclaros hos quirites pro anili est fabula.

Bayle iſt geneigt, aus dieſer Stelle den Ausgang jenes erſten Diktums von der fabula de Christo anzunehmen. „Ce pourrait bien être ici la source de ce conte.“

Wie ſehr man durchweg den Eindruck hatte von der gänzlich chriſtlichen Verkommenheit jener römiſchen Quiriten, zeigt auf wirklich intereſſante Weiſe jene allgemein geglaubte Chimäre vom Verfaſſer des Buches de tribus impostoribus. Man hatte ſchon Kaiſer Friedrich II. für den Verfaſſer desſelben gehalten.

Fr. v. Raumer rechtfertigt in ſeiner Geſchichte der Hohenſtaufen 4. Band S. 40 ſeinen Liebling mit der Anmerkung: „Daß Friedrich oder Peter von Vinea ein Buch de tribus impostoribus geſchrieben, iſt damals nicht behauptet und nie bewieſen worden, welches unter dieſem Namen geht, iſt ſpätern Urſprungs. Grotius — Appendix ad comment. de Anti-

christo pag. 133 — iſt ſo ungeſchickt, es ſogar dem Friedrich Barbaroſſa ſtatt Friedrich II. von den Feinden zuſchreiben zu laſſen. Zu Leo X. Zeiten mußte nun, das lag ganz nahe, die Sage vom Buche abermals auftauchen. Man wußte ja, daß Moſes, Chriſtus und Muhamed an dieſem Hofe für impostores galten. Dem Gottloſeſten alſo unter Leo's Umgebung dem Peter von Arezzo wird ohne weiters die Verabfaſſung in den Buſen geſchoben. Ein gewiſſer Pater Merſennus will von einem ſeiner Freunde, der das Buch geleſen haben ſoll, gehört haben, daß des Aretiners Styl genau erkennbar ſei. Nun hat aber — das iſt das Intereſſanteſte bei der Sache — das Buch nie exiſtirt. „Chansons que tout cela!“ ſagt Bayle, der ſich alle Mühe gab, der Sache auf den Grund zu kommen. Abbé Nicaiſe, ein höchſt tugendhafter und wahrheitsliebender Mann, der mit faſt allen Gelehrten von Europa auch über dieſe Angelegenheit im Briefwechſel ſtand, überſchickte dem Bayle eine Diſſertation von Monnoie, welche die unzweifelhafteſten Beweiſe von der Nichtexiſtenz des Buches enthält. Die Abhandlung ſelbſt iſt nicht gedruckt, aber in den histoires des ouvrages des Savans, mois Febr. 1694 pag. 278 und 279 iſt ein Auszug enthalten.

Man wird vielleicht ſagen, wir führten ſehr ſonderbare Beweiſe über die Irreligioſität Leo's und ſeines Hofes; da wir uns vielmehr bemühten, die läufigen Zeugniſſe hiefür zu entkräften. Allein fürs Erſte ſind wir nicht geſonnen, in unſere auf ein rechtſchaffenes Ziel auslaufende Arbeit hiſtoriſche Enten einzulaſſen und dann brauchen wir zum Beweiſe der Entchriſtlichung jener römiſchen Sommitäten keine pikanten Geſchichtchen. Wer nur einige geſchichtliche Seelenkunde beſitzt, kann auch ohne ſolche Singularitäten ſich über den Herzſchlag im Centrum unitatis zurecht finden. Eine Menge von einzelnen Zügen und wirklich hiſtoriſchen Zeugniſſen über den Tiefſtand des religiöſen Lebens in Italien und namentlich am päpſtlichen Hofe übergehen wir; auch verſagen wir uns den

Genuß, aus Bembo's, Aretino's, Pulci's und Anderer Werken bekannte und ſprechende Citate über die gränzenloſe und abgeſchmackte Vermiſchung heidniſcher und chriſtlicher Anſchauungen auf theologiſchem Gebiete und zugleich über die entweder abſichtlich und heuchleriſch, oder aus eingelebter Gewohnheit hervorquellende Superſtition jener talent- und geiſtvollen Männer zu geben. Nur auf einen praktiſchen Fall ſehr ſchlagender Art wollen wir zum Schluſſe noch hinweiſen. Jenes glänzende zehnte Lateranconcil, das wenige Monate vor Luthers Theſen endete und unſerm Leo durch Franz I. Gunſt in Aufhebung der pragmatiſchen Sanction ſo viele Freude machte, mußte im Namen der Kirche feſtſetzen, man ſolle an die Unſterblichkeit der Seele glauben. Wirklich ein höchſt intereſſantes und pſychologiſch viel ſagendes Zeichen jener Zeit, aus dem ſich viel heraus leſen ließe! Wir begnügen uns, das Urtheil des alten, vortrefflichen Löſcher in ſeinen „vollſtändigen Reformationsakten und Dokumenten" hier anzuführen — Tom. I. p. 109. „Bei ſolchem elenden Zuſtande, da man ſo gar nichts Gründliches, Herzrührendes und Tüchtiges von Chriſto, ſeiner Gnade und Evangelio hörte, begonnte die Verachtung der chriſtlichen Religion, ja gar der Atheismus bei den witzigen Köpfen und Weltleuten gar ſtark zu werden. Die gottloſe Redensart der Fabel von Chriſto brauchte auch ſogar ein Römiſcher Papſt. Ein anderer glaubte keinen Gott und geſtand es ſeinen Domeſtiquen*), Pomponatius und viel Andere durften ungeſcheut atheiſtiſch ſchreiben und ward es noch mit Mühe dahin gebracht, daß das Lateraniſche Concilium der einreißenden Verläugnung der Unſterblichkeit menſchlicher Seelen etwas wehrete. Gewiß, wo der Glanz des Evangelii nicht wieder hervorgebrochen wäre, ſo würde bei der zunehmenden Erudition und Artigkeit der ingeniorum der größte Theil in den Naturalismum und viele

*) Er citirt Picus v. Mirandola de fide et ordine credendi theorem. 4. p. 289 f.

gar in den Atheismum verfallen ſein, daß es alſo höchſte Zeit war, ſolchem überhandnehmenden Tode zu wehren."

Da hat der edle Löſcher vollkommen Recht. Wir möchten den ſehen, der in aufrichtige Prüfung der damaligen chriſtlichen Weltlage eingeht und dem Papſtthume zutrauen möchte, mit Allem, was es war und hatte, die ſo und ſo gewordene Menſchheit wenden und aus den Gefahren ſittlicher und intellektueller Zerfahrenheit, ohne von ſich ſelbſt zu laſſen und im Evangeliſirungsprozeſſe ſich ſelbſt zu verzehren, erretten zu können. Was es hatte und wollte, das eben war bis zu einem Grade dem Tode verfallen, daß der Geruch davon ſelbſt die Träger und Pfleger deſſelben anwiderte und ſie weit davon hinweg ſcheuchte. Was die edlern, noch nicht in Unſittlichkeit oder Unglauben verkommenen Geiſter Jahrhunderte lang wollten — die geſunde unvermiſchte Speiſe des Evangeliums, Wahrheit in der Gottſeligkeit, Freiheit in der Gerechtigkeit, Geiſt und Wahrheit in der Anbetung: das zu verhalten und mit aller inquiſitoriſchen Macht zu erſticken, war ſogar Trieb der Selbſterhaltung, der ſich bis zur äußerſten Verwegenheit ſteigerte. Die Schwüle der Gewitterluft, die ſeit Piſa, Baſel und Conſtanz in allen Gliedern der Chriſtenheit lag, hatte den Grad der Unerträglichkeit erreicht. Die gewaltſamſten Verſuche, die Wolken zu zertheilen, wurden gemacht. Das ſchon erwähnte letzte Lateranconcil verſuchte ſich in der That noch einmal in Wagniß des Aeußerſten. Es ſieht faſt einem Deſperationsakte ähnlich, wenn der höhere Clerus bei ſchon ſo unterwühltem Anſehn der Curie dem Papſte ſelbſt göttliche Attribute bei dieſer Gelegenheit zuerkennt. Auf Grund des 72. Pſalms durfte vom Papſte geſagt werden, „alle Könige der Erde ſollten ihn anbeten und ihm dienen" — acta concil. lateran. sess. IX. (Harduini concil. tom. IX) — „alle Gewalt ſei ihm gegeben und nichts ausgenommen worden" — sess. X. — der damalige Papſt ſei „der Löwe vom Stamme Juda, die Wurzel Davids, der Heiland und Erlöſer Iſraels" — sess. IV. Es wird auch daſelbſt der Papſt „der Fürſt der

Apoſtel" genannt — sess. IX. — und „der Herr der ganz Welt" — sess. III. — ja er wird als göttliche Majeſtät c geredet: „Respectus divinae vestrae Majestatis."

Das haben die „witzigen Köpfe," wie Löſcher ſie nen doch zu ſtark gemacht. Denn daß ſolches Montiren bis zu Aeußerſten nur ein Verſuch war, die ſchon zur Macht werder öffentliche Meinung einzuſchüchtern, läßt ſich leicht aus d Lage der Dinge entnehmen. Enge nämlich wußten di „witzigen Köpfe" d. h. ſolche, die durch „artige Studien" ſ um den letzten Reſt von Religion gebracht und die Kir nur als politiſches Inſtitut zu betrachten gewöhnt waren, ſ mit der Sache des Papſtthums verbunden. Dieſe majest divina ſollte die geiſtloſe Menge in Reſpekt ſetzen und all denen, die wirklich ein höheres religiöſes Bedürfniß hatten u Einer wie Alle ſchon mit reformatoriſchen Elementen u Hoffnungen erfüllt waren, imponiren. Es war zu ſpät!

Ehe wir unſern Exkurs über den Humanismus und d geiſtigen Zuſtände in Italien ſchließen, um dann die deutſch Zuſtände und die auf dem Gebiete des geiſtigen Lebens h vorragenden Perſönlichkeiten in's Auge zu faſſen, mögen h einige Verſe aus einem vorreformatoriſchen Klagliede, welch Wolf im I. B. ſeiner Memorabilien S. 777 ins Jahr 14 ſetzt und bei Löſcher a. a. O. S. 164 zu leſen iſt, mitg theilt werden.

Mundum dolens circuivi,
Fidem undique quaesivi.
Ubicunque fidem quaero,
Vel in claustro vel in foro,
Ubi fides sit ignoro.
Fides nullibi apparet,
Totus mundus fide caret.
Dolus Papam, Cardinales
Et Episcopos totales
Regit et ubique Reges.
Dolus glossat jura, leges
Dolus omnia pro voto
Disponit in orbe toto.
Qui cum dolo conversantur,
Illi sunt, qui principantur;
Sed qui vere dolum nescit,
Est abjectus et vilescit,
Et vocatur idiota,
Non est dignus uno jota.
Liquet fratres, quod erramus:
Tempus est, quod redeamus;
Tempus est nos convertendi,
Tempus est nos redeundi
Ab errore falsi mundi.

Tempus est nos emendandi;
Vere tempus est plorandi.
Scimus, quia transit hora,
Redeamus sine mora.
Redeamus, non tardemus,
Vitam nostram emendemus.
Nemo debet desperare,
Nemo debet dubitare.
Tam misericors est Deus,
Nemo vivit ita reus,
Quin, si veniam precetur,
Deus ejus miseretur,
Amen devote dicamus,
Ut cum Christo maneamus.

(Fortſetzung folgt).

Das prophetiſche Wort und die Kirche.

Mehr als zuvor richtet ſich der Blick innerhalb der Chriſtenheit auf das prophetiſche Wort. Es ſind nicht bloß die äußerlichen geſchichtlichen Ereigniſſe, es iſt das das Gefühl von der inhaltſchweren Bedeutung der gegenwärtigen Situation und des ſittlichen Geſammtcharakters unſerer Generation, wie ſich beide ſeit länger vorbereitet und gebildet haben, was vieler Augen nach dem prophetiſchen Worte wendet und ihre Hände darnach greifen läßt. Auch von Seiten der theologiſchen Wiſſenſchaft iſt die Beſchäftigung hiemit und die Beſprechung deſſelben eine umfaſſendere und regere geworden. Es möge verſtattet ſein, aus der betreffenden Literatur der jüngſten Zeit, außer Baumgarten's inhaltreichem, aber nicht überall zu billigendem Buche über die Nachtgeſichte Sacharja's, beſonders Auberlen's Schrift über den Propheten Daniel und die Offenbarung Johannis in „ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe" (Baſel, 1854) hervorzuheben, an deren Ausführungen, wie auch zum Theil an die des erſtgenannten Werkes, die folgenden Bemerkungen ihrem weſentlichen Inhalt nach ſich anſchließen. Denn ausgehend von der ſpeziellen Unterſuchung der Danieliſchen Frage, ſucht Auberlen von hier aus allgemeinere Ueberblicke über Weltzuſtände und Reichsgeſchichte überhaupt zu gewinnen und gibt uns vielſeitige, bedeutende Geſichtspunkte zur Beurtheilung derſelben (vgl. z. B.

S. 199 ff. und 228 ff.) Man mag über manche einzelne Auslegung und Deutung mit dem Verfaſſer ſtreiten: die weſentliche Anſchauung, wie ſie ſeinem Buch zu Grunde liegt, iſt die wahre bibliſche — und wie wenig noch iſt ſie auch den Chriſten unſrer Zeit vertraut und geläufig. Es iſt deßhalb als des Dankes würdig anzuerkennen, daß Auberlen ſein Buch, ohne der Gründlichkeit der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung Eintrag zu thun, durch die Gemeinverſtändlichkeit des Ausdrucks auch dem Nichttheologen zugänglich gemacht hat.

Wenn nun die theologiſche Wiſſenſchaft in der neueren Zeit eifriger denn zuvor mit dem prophetiſchen Worte ſich beſchäftigt hat, ſo iſt das nicht unbeachtet zu laſſen. Die Theologie hat der Kirche aus der Vergangenheit derſelben jederzeit darzureichen, was die Kirche zu der, durch das Amt zu vollziehenden Fortführung ihrer Aufgabe der ſchließlichen Zukunft entgegen in der Gegenwart ſtets bedarf. Dazu iſt aber Verſtändniß der Gegenwart erfordert. Denn nur auf einem richtigen Urtheil über dieſelbe ruht die rechte Anwendung und Verwendung der nöthigen Mittel. Die Theologie iſt nicht etwas Zufälliges, ſondern der Kirche in dieſem Aeon Nothwendiges und Weſentliches. So ſteht alſo auch ihre Entwicklung und Geſtaltung unter der Leitung des heiligen Geiſtes. So wird es alſo auch für nicht zufällig erachtet werden dürfen, daß in ihren Gränzen ihre Aufmerkſamkeit in höherem Grade als bisher dem prophetiſchen Wort ſich zugewendet hat. Wir haben darin eine höhere Weiſung zu ſehen. Dieſem kommt das Bedürfniß der Zeit entgegen. Weithin iſt in den Gemeinden der Blick auf die Zukunft gerichtet, ernſtlicher denn je. Die gegenwärtigen, die bevorſtehenden Erſchütterungen wenden das Auge in die Ferne, führen den Sinn zum Worte der Weiſſagung. Zu jeder Zeit, wenn die Welt in Zuckungen lag, griffen die Chriſten nach dem prophetiſchen Wort und holten ſich hier Sicherheit und Tröſtung. Die Wiſſenſchaft zwar hat bisher im Ganzen noch nicht viel mit ihm anzufangen gewußt — wie fremd iſt ihr noch immer die Offenbarung des Knech-

tes Jeſu Chriſti! — aber den einfachen Chriſten gewährt die Weiſſagung auch unverſtanden, doch immer viel Troſt durch den allgemeinen Eindruck der göttlichen Majeſtät und des endlichen Siegs der Gemeinde Jeſu Chriſti.

Wenn auch nichts Anderes uns überzeugen würde, daß hier der Kirche eine Aufgabe zu erfüllen obliegt, ſo müßten es die ſchwärmeriſchen Richtungen thun. Zu jeder Zeit ſind dieſe das Zeichen einer Verſäumniß der Kirche geweſen. Es wird ihr in der Erfüllung ihrer Aufgaben nichts geſchenkt. Jede Verſäumniß tritt ihr in Geſtalt einer falſchen, außerkirchlichen Erfüllung entgegen, welche ihr ſo lange zur Laſt iſt, bis ſie das Verſäumte nachgeholt hat, um die Unwahrheit nicht bloß durch die Negation ſondern durch die entgegengeſetzte poſitive Wahrheit überwinden zu können. Von jeher aber haben die außerkirchlichen Sectenbildungen und unkirchlichen ſchwärmeriſchen Richtungen das Wort der Weiſſagung mit Vorliebe gepflegt, zum Zeichen, worin die Kirche ſelbſt es hat fehlen laſſen. Jetzt aber tritt uns die Erinnerung in verſtärktem Grade entgegen. Die Sectenbildung des Irvingismus ruht auf der Eſchatologie und nimmt in der Wahrheit von der Wiederkunft des Herrn ihren Ausgangspunkt. Sind auch die eſchatologiſchen Sätze, welche man dort aufſtellt, theils nicht alle ſchriftgemäß, theils mit anderweitigen widerkirchlichen Lehren und Anſchauungen verbunden, ſo iſt doch die Aufmerkſamkeit auf das prophetiſche Wort und das — wenn auch durch manche Willkührlichkeiten getrübte — Verſtändniß deſſelben in jenen Kreiſen allgemeiner verbreitet als wir dieß im Ganzen von unſeren Gemeinden bekennen können. Und nur, wenn die Kirche den Erkenntniſſen jener religiöſen Gemeinſchaft das wahrere und umfaſſendere Verſtändniß des prophetiſchen Worts entgegenzuſtellen vermag, wird ſie dieſelbe in erfolgreicher und für die Kirche ſegenbringender Weiſe zu überwinden vermögen. Aehnlich verhält es ſich wohl auch zum Theil mit dem Darbyismus. Wir haben nicht das Recht dieſe und ähnliche Erſcheinungen zu ignoriren, weil ſie uns etwa nicht unmittelbar berühren. Die

lutheriſche Kirche muß nicht bloß katholiſche Wahrheit, ſondern auch katholiſches Gefühl und Bewußtſein haben, und die katholiſche Wahrheit nicht bloß zu haben behaupten, ſondern auch erweiſen. Es genügt nicht, einfach auf den 17. Artikel der Auguſtana zu verweiſen und damit etwa jene eſchatologiſchen Fragen abzuweiſen. Die in jenem Artikel ausgeſprochene Verwerfung anabaptiſtiſcher Schwärmereien hat nur negative, nicht poſitive Bedeutung; ſie dient nur der Wahrheit der Rechtfertigungslehre, nicht der eſchatologiſchen Erkenntniß. Dieſe will aus der Schrift erholt werden. Und darum laſſen wir uns auch dieſe nicht von den Nordamerikanern in die engeren Gränzen des Bekenntniſſes einſchränken, ſondern erweitern die bekenntnißmäßige Wahrheit zum Vollverſtändniß der Schrift. Denn die Reformation und Luther haben nicht den Beruf, alſo auch weder Recht noch Möglichkeit gehabt, die eſchatologiſchen Erkenntniſſe darzureichen, wie wir ſie jetzt bedürfen. Ihr Beruf war die Verkündigung und Sicherung der Glaubensgerechtigkeit. Die verſchiedenen Zeiten legen der Kirche und ihren Vertretern verſchiedene Aufgaben auf. Aber was an neuen Erkenntniſſen gewonnen werden mag, hat ſeinen inneren Zuſammenhang mit jener centralen Erkenntniß Luthers aufzuzeigen. Und das iſt dann die kirchliche Weiſe und Rechtfertigung der Eſchatologie, daß ſie ſich als Conſequenz der Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit erweiſt. Aber eben, weil dem auch ſo iſt, ſind wir frei genug, hierin einen Mangel bei den Reformatoren zu erblicken und auch ausdrücklich aufzuzeigen. Luthers Auslegung von Röm. 11 auf der einen Seite, und die Anticipationen der anabaptiſtiſchen Schwärmereien in der Reformationszeit auf der andern ſind hiefür genügender Beweis. Darin erweiſen wir uns aber eben recht als Luthers Schüler in der Wahrheit, daß wir nicht bloß wiederholen, was ihm von Gott für die Kirche zu erkennen gegeben worden, ſondern allſeitiger die Conſequenzen ziehen und ſo ſeine Erkenntniß auch für die anderweitigen Bedürfniſſe der Kirche verwenden.

Es wird Niemand behaupten wollen, daß die Eſchatologie der orthodoxen Dogmatik in demſelben adäquaten Verhältniß zum Schriftinhalt ſtehe wie ihre Anthropologie, Chriſtologie, Soteriologie. Wenn wir nun aber von der Nothwendigkeit eines Fortſchritts ſprechen, ſo iſt das nicht ſo äußerlich gemeint, als ob nur zu anderen fertigen Stücken ein neues Stück hinzuzufügen ſei. Die Wahrheit von der Glaubensgerechtigkeit iſt auch für das Gebiet der objectiven Dogmen von erneuernder Rückwirkung geweſen. Die Erinnerung an die Lehre von der Perſon Chriſti und von den Gnadenmitteln genügt. So iſt es gewiß auch hier, wenn eine weitere nicht unwichtige Conſequenz jener Wahrheit gezogen wird. Denn die Wahrheit iſt Eine, ein Organismus; ein Fortſchritt in Einem Stück iſt nicht möglich, ohne Förderung in anderen Gebieten. Es iſt beſonders zwiſchen Chriſtologie und Eſchatologie ein leicht erſichtliches Correlatverhältniß. Der Spiritualismus in dieſer erſcheint dort als einſeitige Betonung des Göttlichen. Der Spiritualismus der bisherigen Eſchatologie muß überwunden werden durch die Anerkennung des Rechts der irdiſchen und iſraelitiſchen Baſis des Reiches Gottes. Ein ähnlicher Mangel findet in der Chriſtologie ſtatt. Seine Ueberwindung iſt nichts als eine Erfüllung der Forderung Luthers, daß Chriſtus nicht genug könne „in's Fleiſch gezogen werden."

Lange hat die Kirche die ihr gegebenen Aufſchlüſſe über ihre letzten Kämpfe und Wege vernachläſſigt. Aber aus dem Verfall der Kirche heraus erhob ſich die Weiſſagung ihrer Zukunft, aus der Profanität heraus der heilige Ernſt eſchatologiſcher Forſchung. „In Bengel erhob das Gewiſſen der Kirche eine ſchwere Anklage wegen der langen Vernachläſſigung der Apokalypſe." Von da aus verbreitete ſich Licht auch über das A. Teſtament, eröffnete ſich ein freierer Ausblick in die Zeit der irdiſchen Vollendung der Kirche und den Zuſammenhang derſelben mit Iſrael, und begann die Feſſeln dogmatiſcher Ueberlieferung zu ſprengen. Von Bengel an geht die Kette eſchatologiſcher Forſchung und Tradition in Würtem-

berg bis auf unſre Tage herab, und Sachſen berührte ſich damit in Cruſius, deſſen Andenken vor etwa 10 Jahren ſo nachdrücklich und dankenswerth erneuert wurde. Gegenwärtig iſt die Forſchung energiſcher hierauf eingegangen, und das geförderte Verſtändniß des A. Teſtaments, die Einſicht in das Verhältniß von Weiſſagung und Erfüllung hat hierin neue Einblicke zu eröffnen begonnen.

Dem entſpricht die Stimmung außerhalb der nächſten theologiſchen Kreiſe. Die Aufmerkſamkeit auf die letzten Dinge iſt viel verbreiteter, die Einſicht in dieſelben viel entwickelter als in langen Jahrhunderten. Aber die Ausſichten in die Zukunft werden nicht genügend verwendet für die gegenwärtige Wirklichkeit. Ueberall aber, wo dem Blick auf die zukünftigen Dinge nicht ein gleiches Maß von Ernſt und Entſchiedenheit in der Richtung auf die vorhandene Wirklichkeit zur Seite ſteht, müſſen ſich krankhafte Erſcheinungen erzeugen. In der Gegenwart haben wir gar manche ſolche Ausartungen einer einſeitigen Richtung auf die zukünftigen Dinge in gröberen und feineren Geſtalten. Man löſt in der Regel die Zukunft von der Gegenwart los nnd ſtellt ſie in Gegenſatz zu dieſer, verkennend, daß ſie ſich aus der Gegenwart herausbilde, den Anfängen nach in dieſer liege, und daß wir berufen ſeien die Gegenwart der Zukunft entgegenzuführen. So hat man denn aus dem prophetiſchen Wort bisher keine rechte Kraft für die Gegenwart, ihre Beurtheilung und das Wirken in ihr gewonnen. Die außerkirchlichen Richtungen nahmen obendrein einzelne Wahrheiten, die ſie vor der Kirche voraus hatten, nur in den Dienſt müßiger, ſchädlicher Spekulation oder auch der Eitelkeit und des Hochmuths. Kein Wunder, daß dem praktiſchen Geiſt der Kirche das Ganze verdächtig erſchien. Aber um ſo mehr iſt es nöthig, den vergrabenen Schatz zu heben und in den Dienſt der Kirche zu ſtellen. Die Eſchatologie iſt von eminent praktiſcher Bedeutung.

Von ihr aus werden ſich die Probleme der Gegenwart löſen. Es iſt keine Frage, daß in dieſen Problemen, über

welche ein ſicheres Urtheil zu haben und zu geben der Kirche als Aufgabe vorgelegt iſt, eine nicht geringe Unſicherheit herrſcht. Es ſchwankt das Urtheil der Kirche, wenn es ihr Verhältniß zum Staate gilt. Trennung wird hier, Ehe zwiſchen beiden wird dort als das Rechte erklärt und gefordert. In der Regel hält das Urtheil ſich in einer gewiſſen Mitte, aber ohne Sicherheit und Selbſtgewißheit. Und vollends wenn es ſich aus den Grundanſchauungen der Schrift heraus, und wenn aus den Prinzipien der reformatoriſchen Erkenntniß rechtfertigen ſoll, befindet es ſich gemeiniglich in ziemlicher Verlegenheit. Kommt es der Kirche nicht zu, ihrer Aufgabe und Stellung der Welt gegenüber klar bewußt zu ſein? Zwiſchen Verachtung der Aeußerlichkeit der Kirche und phariſäiſcher Ueberſchätzung derſelben ſchwankt die Stimmung der Gegenwart hin und her. Man ſoll das Rechte aus den Grundanſchauungen der Schrift heraus erweiſen. Und wie viele und ſchwierige Probleme ſind den Völkern zu löſen gegeben! Soll die Kirche ſich bloß mittreiben laſſen von der zwingenden Macht der Verhältniſſe und der Politik der faits accomplis huldigen, oder im Stande ſein, das Urtheil der Völker zu beſtimmen und die Fragenden und Unſicheren zu beſcheiden? Dazu aber muß ſie eine Einſicht in die Weltlage ſelbſt haben. Dieſe gibt ihr nur das Wort der Schrift, welches die Geſchichte des Reiches Gottes und der Welt in ihrem Weſen und gegenſeitigem Verhältniß uns erkennen lehrt. Solches Verſtändniß der geſammten Weltlage muß auch im einzelnen Zeugniß ſich wiederſpiegeln, mit welchem die Gemeinde unterwieſen und geleitet wird. Es genügt nicht, nur einfach das Zeugniß der Reformation fortzuſetzen. Es iſt eine Menge neuen Materials zum Geiſtesleben der Nationen hinzugekommen. Die Kirche muß alſo in ihrem Gemeindezeugniß auch zu dieſem ſich in ein Verhältniß zu ſetzen wiſſen.

Allerdings iſt die Predigt der Buße und des Glaubens das Nöthigſte oder vielmehr das Nöthige ſelbſt, und das Folgende wird zeigen, daß ich gerade dieſe Predigt für die Ge-

genwart mit besonderer Betonung für nöthig erachte. Aber wirksam ist sie nur, wenn sie nicht isolirt auftritt, sondern in lebendiger Beziehung zur gegenwärtigen Wirklichkeit der allgemeinen Zustände, aus denselben begründet, auf dieselben bezogen. Das erst gibt ihr jene überführende Eindringlichkeit, worin die Macht und das Geheimniß ihrer Wirksamkeit ruht. Freilich will diese Predigt sich dem individuellen Heilsbedürfniß gegenüber rechtfertigen; aber auch dieses individuelle Bedürfniß existirt nicht isolirt; die Fäden unsres individuellen geistigen Lebens laufen aus in das Leben unsrer Nation, schließlich der Menschheit überhaupt. Die Propheten im Alten Bunde, die Zeugen Jesu im Neuen, Petrus in Jerusalem und Paulus auf dem Areopag, nehmen durchweg in ihrer Heilsverkündigung einen weltüberschauenden Standpunkt ein. Das Einzelbedürfniß setzen sie immer in Zusammenhang mit dem Gesammtbedürfniß. Dieß bleibt aber nicht bloß Behauptung, sondern ist Nachweisung auf Grund eines Wesensverständnisses der gesammten Weltlage. Wie reiche Bestätigung hiefür kann Jeder finden, der nur einmal darauf hin die historischen wie die epistolischen Schriften des N. Testaments genauer ansehen und betrachten will! Woraus nun aber sollen wir ein sicheres Verständniß der Gegenwart zum Behuf richtiger Beurtheilung und richtigen Verhaltens erholen als aus dem prophetischen Worte? Dazu ja eben ist es der Kirche gegeben.

Es sei verstattet und möge genügen, nur zwei fundamentale Erkenntnisse des prophetischen Wortes herauszuheben und ihre praktische Wichtigkeit für die Gegenwart in's Licht zu stellen: es sind der fortdauernde Bestand des Weltreichs und die Zukunft Israels. Beide hängen auf das Engste mit einander zusammen.

Das Stadium der Weltreiche beginnt mit der babilonischen Gefangenschaft. Bis dahin war das durch David zum Reich erhobene Volk Gottes das Reich Gottes in seiner vorläufigen Gestalt der vorbildlichen Aeußerlichkeit gewesen — auf enge Gränzen zwar beschränkt, aber mit universeller Bestimmung

und hinausſchauend bis an der Welt Enden (vgl. Pſ. 2, 8). Gottesreich und Weltreich können nicht zugleich äußeren Beſtand auf Erden haben. Indem jenes zerfiel, trat dieß an ſeine Stelle, begann deſſen Zeit. Es gibt aber ſeit den Tagen des babyloniſchen Exils keinen Gottesſtaat mehr auf Erden bis heute. Aber aus den Trümmern deſſelben erhub ſich die Weiſſagung ſeiner Zukunft. In den Seligpreiſungen und im Vater unſer hat der Herr die Hoffnung und den Wunſch darnach ſeiner Kirche in's tiefſte Herz gepflanzt. Noch immer beten wir hinausſchauend auf das Ende: Dein Reich komme! Mit dem babyloniſchen Exil begann die Zeit des Weltreichs und währt bis das Reich Gottes an ſeine Stelle tritt, alſo auch jetzt noch. Von da an bezeichnen die Propheten die Weltlage nicht mehr nach den Königen Juda's und Iſraels, ſondern Babels und Perſiens (vgl. Dan. 2, 1. 7, 1. 8, 1. 9, 1. 10, 1. Hagg. 1, 1. Sach. 1, 1. 7, 1). Solche neue Geſtaltung der geſammten Weltlage machte neue göttliche Aufſchlüſſe nöthig. Es war vor Allem Daniel, dem dieſelben gegeben wurden. Bei Keinem war die äußere geſchichtliche Situation hiefür ſo geeignet. „Seine ganze Situation wird gleichſam zur menſchlichen Frage, auf welche die Offenbarung die göttliche Antwort bringt" (Auberlen S. 22). Was in der Weiſſagung Bileams, des Meſopotamiers, im Keime beſchloſſen iſt, das iſt hier zur reichſten Entfaltung gekommen. Von ſeiner hohen Warte aus in der Welthauptſtadt, am Hofe des Weltreichs überſchaut Daniel den geſammten Gang der Geſchichte der Zukunft. Ihm iſt die Aufeinanderfolge der vier großen Weltreiche eröffnet worden; freilich, wie immer in der Weiſſagung, ſo daß das Entferntere ſich immer mehr zuſammenſchiebt, ſo daß die Erfüllung das vom vierten Weltreich Geſagte in eine reiche, vielgliedrige und langgeſtreckte Entfaltung auseinanderlegt. In der Zeit dieſes Weltreichs ſtehen noch wir.

Die chriſtliche Weltanſchauung ging urſprünglich auf die in Daniels Weiſſagungen angedeutete Auffaſſung der Weltgeſchichte ein. „Die Darſtellung der Weltgeſchichte nach den

vier Weltmonarchien währte in Deutschland bis Gatterer. Da aber diese Auffassung und Darstellung in ihrer unfreien und unvermittelten Anlehnung an das dem Buche Daniel entnommene Schema die Manigfaltigkeit und Wirklichkeit der Welt- und Völkerverhältnisse nicht zu ihrem vollen Rechte kommen ließ, so trat auch hier die Periode der Emancipation von der Bevormundung durch eine geheiligte Autorität ein. Die Geschichtsforschung erging sich in der Auffindung und Darlegung der Einzelheiten dergestalt, daß sie der Einheit und des Gesammtfortschrittes völlig vergaß. Es ist gewiß, daß durch diese Richtung sehr Großes geleistet worden ist und fortwährend geleistet wird, und daß damit zu einer vollendeten Auffassung der Geschichte ein bisher fehlender Grund gelegt wird; allein hierin ein Genüge zu finden, ist doch nur möglich, so lange das Gefühl der Neuheit noch frisch ist. Die Geschichtsforschung und Geschichtsauffassung, welche von dem Impulse der christlichen Weltanschauung ursprünglich ausgegangen ist, wird immer wieder auf die Zusammenfassung der Totalität zurückkommen müssen. Diese Einlenkung von der Richtung auf das Einzelne zu der Aufmerksamkeit auf das Ganze hat auch bereits Statt gefunden; aber wir stehen noch ferne vom Ziele. Joh. v. Müller hat, durch biblische Studien und Reminiscenzen geleitet, manchen tieferen Blick in das Innere der geschichtlichen Ereignisse gethan, er erhebt sich wohl auch einmal zu einem wahrhaft universalhistorischen Gedanken; aber im Ganzen ist und bleibt er in Hinsicht der Totalanschauung der Geschichte ein Schüler Gatterer's und Schlözer's. Daß in derjenigen Auffassung der Geschichte, welche das Volk Gottes zum Mittelpunkt aller Entwicklung setzt, welches er die theologische Disposition der Geschichte nennt, eine tiefe Wahrheit verborgen sei, hat B. Niebuhr geahnt; aber von dem Respekt vor einer solchen Auffassung bis zur Aneignung und eigenthümlichen Durchführung ist natürlich noch ein sehr großer Schrit. H. Leo endlich lag es am nächsten, auf der bezeichneten Bahn der Entwicklung einen wirklichen Anfang zu machen: aber auch er

vermag in jener Eintheilung der Weltgeſchichte in die vier Perioden der Weltmonarchien, indem er die bibliſche Grundlage mit der mangelhaften Ausführung zuſammenwirft, nichts weiter als einen „guten Takt" zu erkennen. Gegenwärtig iſt die Univerſalgeſchichte im Weſentlichen über den Standpunkt des Herodot nicht hinausgekommen; denn wenn ſie auch größere Gebiete überſieht und höhere Zielpunkte erkennt, der Geſichtskreis bleibt doch immer ein national und individuell beſchränkter. Daher iſt es auch ganz in der Ordnung, daß man Herodot als den Vater der Geſchichte bezeichnet, während doch in Wahrheit nicht Herodot, ſondern Moſe derjenige iſt, welcher die erſten univerſalhiſtoriſchen Grundzüge gezeichnet hat." (Baumg. Ap. Geſch. II. 1. S. 265 ff.).

Es verſteht ſich, daß wir nicht auf die Hiſtoriker zu warten haben; es iſt Sache der Theologie, die religiöſe Bedeutung jener Danieliſchen Geſchichtsanſchauung ſtets feſtzuhalten. Da iſt denn die vorderſte Erkenntniß, daß die Zeit des vierten Weltreichs noch nicht abgelaufen iſt; wie denn auch Luther meint, das vierte Reich müſſe bleiben bis an den jüngſten Tag, während Calvin unter jenem zermalmenden Steine bei Daniel die erſte Erſcheinung Chriſti verſteht (vgl. Aub. S. 33). Damit verbindet ſich die andere Erkenntniß vom allmählichen Sinken der Weltreiche. Die Stoffe am Monarchienbild Nebucadnezars werden immer unedlere. Es iſt alſo nichts mit dem ſogenannten Fortſchritt im Weſentlichen. Als das Weſentliche erſcheint der Schrift aber das Sittliche. Alſo der Einfluß der ſittlichen Mächte nimmt ab in dem Grade als die Geſchichte fortſchreitet und die geiſtige Cultur ſich vermannigfaltigt und ausbildet, oder als die Natur zur Cultur wird. Die Cultur iſt gut, nothwendig und dem Reiche Gottes förderlich, auf ſie zu ſchelten iſt Unverſtand, und ſie verwerfen heißt muthwillig die Brücken abbrechen, auf welchen eine Einwirkung auf das Volksleben ſtattfinden ſoll, und das Urtheil der Gemeinden verwirren; aber eben darum weil ſie ein Höheres und Mannigfaltigeres iſt, dient ſie auch mannigfaltiger dem ſelbſtſüchti-

gen Geiſt der Sünde. Von hier aus begründet ſich ein rechtes Urtheil z. B. über den Induſtrialiſmus unſrer Zeit. Wer die Offenbarungen des Buches Daniel verſteht, wird vor ſolchen Thorheiten bewahrt werden, wie ſie z. B. Schenkel begeht, wenn er in einer Predigt über Röm. 8, 19—23 („das Troſtwort der Hoffnung, zwölf Predigten, Schaffhauſen 1851 S. 108 ff., vgl. Aub. S. 233) in der Beherrſchung der Naturſtoffe und -kräfte durch die Fortſchritte der Mechanik u. ſ. w. in unſrer Zeit einen Anfang der Weltverklärung und der vom Apoſtel geweiſſagten Erlöſung der Schöpfung von ihren Banden der Eitelkeit ſieht und emphatiſch ausruft: „Die Weltgeſchichte iſt nicht nur das Weltgericht, ſie iſt auch die Weltverklärung!“ — Nein, gewiß die Cultur iſt es nicht, welche die Continuität des Weltreichs durchbricht, da ſie demſelben vielmehr einſt in höchſtem Grade dienſtbar ſein wird.

Steht aber dieſe Continuität feſt, dann wiſſen wir auch, daß die Annahme des chriſtlichen Bekenntniſſes von Seiten des römiſchen Reichs und der Staaten, welche nachher auf ſeinem Boden ſich niederließen und in denen es ſich fortſetzt, darin im Weſentlichen nichts geändert hat. Wohl iſt das Kreuz auf die Höhen der Erde erhoben worden und die Völker wandeln in ſeinem Licht; aber damit, daß ſie von demſelben angeſchienen ſind, ſind ſie nicht auch ſofort chriſtliche Völker im eigentlichen Sinn, ſind am wenigſten die Ordnungen unſeres Staatslebens auch in Wahrheit chriſtliche geworden. Daß ſie ſich in mancher Beziehung dem Einfluß des chriſtlichen Geiſtes unterſtellt haben, macht ſie nicht chriſtlich, ſo wenig ein Menſch chriſtlich wird dadurch daß er ſich vor der Autorität des Chriſtenthums und ſeiner Ordnungen nur ſo im Allgemeinen beugt. Das Geſetz des Eintritts in das Reich Gottes lautet Wiedergeburt, nicht geringer. Iſt es der Geiſt der Wiedergeburt, der in der hohen Politik waltet? Kein Verſtändiger wird das behaupten. So wird die Gemeinde Chriſti auch wiſſen, was ſie davon, was ſie alſo auch von der Chriſtlichkeit des Staatslebens zu halten hat. So wird ſich denn auch die Kirche Chriſti

auf die Freundſchaft des „chriſtlichen Staates" nicht allzuſehr verlaſſen. Sie wird dieſe Ordnung der Dinge tragen, ſo lange ſie dieſelbe tragen muß; aber als die befriedigende wird ſie ſie nicht anerkennen. Wie könnte ſie auch, da ſie ja doch weiß, daß aus demſelben Gebiet, welches ſich jetzt gegen ſie im Ganzen freundlich verhält, der Menſch der Sünde, als die Zuſammenfaſſung deſſelben, erſtehen und ſie bis zum Tode verfolgen wird? Das will ſich doch ſchwer mit der Hoffnung auf zunehmende Verchriſtlichung des ſtaatlichen und bürgerlichen Weſens im Ganzen vertragen. Wie kann man vollends ſo unverſtändig ſein und, wie man von gewiſſen Seiten aus gethan und noch thut, die „Ehe" zwiſchen Staat und Kirche als dasjenige Verhältniß bezeichnen, zu deſſen Herbeiführung jeder Chriſt um des Wortes Gottes, des Gewiſſen und ſeines Seelenheils willen mitthätig zu ſein hat! Seit wann kann denn die Kirche zum Staat ſagen: Du biſt Fleiſch von meinem Fleiſch und Bein von meinem Bein —? Die römiſche vielleicht, aber die Kirche der Glaubensgerechtigkeit nimmermehr. Das prophetiſche Wort vom Weltreich lehrt nüchtern bleiben.

Wir wiſſen es aber ferner als eine Eigenthümlichkeit des Weltreichs aus der Schrift, daß es die gottgeordnete Mannigfaltigkeit nationalen Lebens und volksmäßiger Art mißachtend eine äußere Einheit mit gewaltſamem Zwang herzuſtellen ſucht, weshalb es auch die abſolute Herrſchaft Eines Willens liebt. Die Weltreiche der alten Welt, wie der großartige Verſuch des erſten Napoleon und — dürfen wir wohl hinzuſetzen — das moderne Rußland ſind hiefür Beleg. Immer baut das Weltreich ſich auf auf den Trümmern der nationalen Güter. Damit hängt die Verkehrung des Natürlichen in die künſtliche Naturwidrigkeit zuſammen, wie ſie in Frankreich geſchehen iſt. „Denn von Frankreich iſt das Beiſpiel gegeben worden, wie man das natürliche Volksweſen in ein künſtliches Staatsweſen verwandeln, die natürlichen Bedingungen der Volksgemeinſchaft, der Reichsgenoſſenſchaft in erfundene Geſetze eines vorgeblich allgemein menſchlichen, in der That aber unmenſchlichen und

ungöttlichen Staatsbürgerthums verkehren müſſe, zwiſchen welchen dem chriſtlichen Leben zwar Raum zum Bleiben, aber keine Freiheit, ſich zu bewegen, gelaſſen wird.“ (Weiſſ. u. Erf. II. S. 377). Daraus erhellt, wie die Kirche ſich zu verhalten habe. Sie wird die Güter des nationalen Lebens für ſolche achten, welche zu hegen und zu vertheidigen ſie getroſt ermahnen darf und verpflichtet iſt. Der hohen Politik wird ſie ferne bleiben, aber für alle nationalen Intereſſen wird ſie Auge, Sinn und Herz haben. Und durch ſolches Eingehen auf das Leben des Volkes ſelbſt wird ſie die Anknüpfungspunkte ſuchen, deren ſie für ihre Wirkſamkeit bedarf. Das iſt etwas Anderes als die Ceremonienmeiſterin bei den Staatsaffairen machen, mit welcher Rolle wir die römiſche Kirche gegenwärtig in Frankreich ſich erniedrigen ſehen; und etwas Anderes als um die Beſtrebungen und Kriege des ſelbſtſüchtigen Intereſſes den heiligen Mantel der Sache Jeſu Chriſti herumhängen, welchen Dienſt die ruſſiſche Synode ihrem Kaiſer leiſten muß; und auch etwas Anderes als von Parlamenten die Schrift auslegen laſſen über Ehegeſetz und Sabbathgebot und aus dem freien Chriſtenthum eine Geſetzesanſtalt machen. Was der Kirche aus jener Erkenntniß vom Weltreich als Aufgabe ſich ergibt iſt, mit den innern Mächten des nationalen Lebens in freien Verkehr und lebendige Beziehung treten. Aber das iſt freilich nicht genug, nur die natürlichen Erſcheinungen des Volkslebens und der Volksſitte mit einer äußren Weihung chriſtlich und kirchlich machen, wie wir's in den ſüdlichen Ländern ſehen, ſondern ſich dem natürlichen Leben zur inneren Macht der Bethätigung ſetzen, vermittelt durch die Chriſtlichkeit der Perſönlichkeit; denn das Chriſtenthum iſt eben nicht ſachliche, ſondern perſönliche Gottesgemeinſchaft; und daß Ganzheiten, daß Völker, ja die Menſchheit eingehen ſollen in dieſe Gemeinſchaft, hebt nicht ihren perſönlichen Charakter auf. Suchen wir nach einem Vorbild, ſo wird die Reformation genannt werden müſſen. Sie war Aeußerung des Gewiſſens, That des perſönlichen Heilsverlangens und Glaubenslebens, und

doch zugleich ächt nationale That in hohem Stil; und das war ſie nicht durch das Verhältniß der Politik und Staatsordnungen zu ihr und umgekehrt, ſondern auf Grund der innern lebendigen Berührung, in welche ſie mit dem nationalen Geiſt, mit den Bedürfniſſen, Intereſſen und Gütern des nationalen Lebens trat.

Wir wiſſen wohl, daß der ſelbſtſüchtige und lügenhafte Geiſt des Weltreichs, der in der Staatskunſt waltet, auch das naturwüchſige Volksleben verderben wird. Aber die Kirche wird es als Pflicht erachten müſſen, ſo lange ihr Raum gegeben iſt, auf Alles das, was an natürlichen Gütern des volksmäßigen Lebens jenem Verderben noch nicht verfallen iſt, liebend einzugehen und es für ihre Selbſtdarſtellung und Wirkſamkeit zu benützen. Es iſt darum Pflicht der Diener am Wort, ein Verſtändniß zu haben für ihres Volkes Art und Weiſe, für ſeinen Haß und ſeine Liebe. Wie Paulus in der götterreichen, weisheitsſtolzen Stadt der Pallas Athene ſprach, und wiederum wie zu den Abergläubiſchen Lykaoniens, wie er an die Gemeinde der wollüſtigen und ſelbſtſüchtigen Handelsſtadt Corinth ſchrieb und wiederum wie an die Hauptſtadt des römiſchen Weltreichs, das iſt immer aus liebendem Eingehn auch auf die natürlichen Eigenthümlichkeiten derjenigen Bereiche hervorgegangen, an welche ſein Wort ſich zu richten hatte. Und der ein Sohn ſeines Volks war wie wenige, Luther, hat ſeines Volkes Art und Sprache noch zum eigentlichen Studium gemacht, um es mit ſeinem Gotteswort auch ganz und voll zu treffen und zu faſſen. Hat hier die Kirche weiten Boden und tiefe Wurzeln, dann mag ſie auf die Freundſchaft der hohen Gewalten nur getroſt verzichten, wie ſie doch einſt muß, und welche die Kirche im Grunde doch nur zur Polizeianſtalt machen und dadurch dem eigentlichen, inneren Leben des Volks entfremden.

Dieß möge genügen, um anzudeuten, welche praktiſche Bedeutung der bibliſch-prophetiſchen Grundanſchauung vom Welt-

reich beiwohnt, welche Erkenntnisse und welche Verpflichtungen auch für die Gegenwart darin beschlossen liegen.

Nicht minder reich ist die andere von der Zukunft Israels.

Man hat die Bedeutung Israels frühzeitig schon in der Kirche verkannt. War sie ja doch Heidenkirche geworden und Paulus mußte schon die Heidenchristen Roms vor Ueberhebung warnen, daß sie sich nicht einbildeten, sie seien an Israels Stelle selbst getreten. (Röm. 11, 17 ff.). Wie bedeutungsvoll ist es, daß er gerade in dem Briefe an die Gemeinde der Hauptstadt des römischen Weltreichs diese Warnung ausspricht, in dem Briefe, welcher eben um der Bedeutung dieser Gemeinde willen, die ja dann auch der Mittelpunkt der ganzen abendländischen Christenheit geworden ist, für die Heidenkirche überhaupt die vorzüglichste Bedeutung gewonnen hat. Gar bald ist Eigenthümlichkeit der ganzen Heidenkirche geworden, was Paulus dort an den Römern strafen muß. Wie stark tritt diese Verkennung Israels bereits in dem sonst so schönen und pauliniſchen altchristlichen Brief an Diognet hervor! Es ist der spiritualisirende Geist des Heidenthums, welcher in der Mißkennung der israelitischen Naturbasis des Reiches Gottes sich zeigt — ein Spiritualismus, wie er nur das andere nothwendige Extrem des Materialismus oder Pantheismus des ethnischen Geistes bildet. Von jener spiritualistischen Befangenheit Israel gegenüber hat sich auch Luther nicht ganz frei zu machen vermocht. Die pauliniſchen Briefe hat er mit einer ursprünglichen Sicherheit und Klarheit verstanden wie vor ihm Niemand, und sie sind auch die Thüre des Eingangs in das ganze Heiligthum der Schrift für die Heidenkirche. (Baumg. Sach. I, 296). Aber seine Schranke wird offenbar dem Brief des Jakobus und der Offenbarung des Johannes gegenüber. Denn diese Schriften gehen auf Israel. Wir sehen: die individuelle Seite des Heils ist Luther aufgeschlossen wie Keinem, aber nicht so die nationale. Und damit hängt es dann naturgemäß zusammen, daß ihm auch in den pauliniſchen Briefen die eschatologischen Aufschlüsse und Lehren fremder blieben.

Die durch ihn erneuerte Kirche iſt noch nicht weſentlich über ihn hinausgegangen, und noch nicht nach allen Seiten hin zu dem Vollmaß pauliniſcher Unterweiſung vorgeſchritten. Eben in dem innern Verhältniß ihrer Gedanken und Stimmungen gegen Iſraels Vergangenheit und Zukunft offenbart ſich das. Der ſelige Scheibel zwar ſagte gern, unſre eigentliche Nationalität ſei die jüdiſche; aber ich glaube nicht, daß er dieſem Gedanken viel weitere Folgen gegeben hat. Aber daß der Kirche lebendig im Bewußtſein ſtünde, welche Bedeutung für ihre Zukunft die wunderbar bewahrte Nationalität Iſraels habe, daran fehlt viel. Ihre Stimmung dagegen iſt gemeiniglich die der reinen Gleichgültigkeit. Die Irvingianer beten wenigſtens um die Bekehrung Iſraels in ihren gottesdienſtlichen Gebeten. Aber wie weit ſind wir von einer Stimmung entfernt und haben ſie verläugnet, wie ſie unſer Apoſtel in ſeinem für uns wichtigſten Briefe (Röm. 9, 1 ff.) aus tiefſter Bewegung ſeines Herzens herausſpricht.

Die zukünftige Bekehrung Iſraels aber, wie ſie uns Paulus als ein hochwichtiges Geheimniß teſtamentariſch hinterlaſſen hat (Röm. 11, 25), will nicht als eine bloß geſchichtliche Notiz gefaßt ſein, die für die Geſchichte des Reiches Gottes keine weſentliche Bedeutung hätte. Solche Vorausſagung zu thun, war nicht des Apoſtel Beruf. Wie käme ſie auch in den Römerbrief, dazu mit ſolcher Betonung? Es iſt alſo Iſrael als das Volk Gottes auch hier gemeint (vgl. Röm. 11, 1. 2 „ſein Volk“), alſo in ſeiner heilsgeſchichtlichen centralen Stellung für das Reich Gottes, als die nationale Naturbaſis deſſelben. Noch dauert die Zeit der Völker, ſo muß alſo auch das Reich Gottes in ſeiner irdiſchen Verwirklichung einſt Volkesgeſtalt annehmen, und eben hiefür wird Iſrael als Volk wunderbar bewahrt. Die Schrift redet vom zukünftigen Reiche Gottes als einem ſichtbaren irdiſchen. Es bedarf alſo einer irdiſchen Baſis, eines dazu ausgeſonderten natürlichen Materials. Darum iſt die Bekehrung und Wiederherſtellung Iſraels die Vorausſetzung jener Geſtalt des Reiches Gottes. So ſehen wir es denn auch aus dem prophetiſchen Wort, daß die ent-

scheidenden Geschicke an Israel geknüpft sind. An den Gegensatz von Babel und Jerusalem knüpft die Aussicht in die Zukunft an, und die widergöttliche Richtung unter den Heidenvölkern wird zur vollendeten Feindschaft gegen Israel werden. Und wie nach dieser so auch nach der entgegengesetzten Seite hin ruht das Schwergewicht der Entscheidung der Zukunft in Israel. Erst wenn dieses ihn als seinen Herrn und König begrüßt, wird Jesus wiederkommen. (Matth. 23, 39).

Wie aber die Zukunft der Kirche an Israel gebunden ist, so auch ihre Vergangenheit und Gegenwart. Denn was ist die Schrift auch Neuen Testaments anderes als israelitische Literatur, Denkmal der Geschichte Israels? Nachdem der heil. Israelite Jesus jenen heiligen Familienkreis um sich gesammelt hatte, aber durch die Zwölfzahl der Apostel bereits angelegt auf die Ganzheit des Volks, sollte sich derselbe erweitern zum heiligen Volk. Der Widerspruch seiner Vertreter hat diese Entwicklung verhindert; Israel blieb zusammengefaßt in jener heiligen Auswahl. Aber so ist nun diese die Grundlage der Heidenkirche geworden und ist es noch in ihren Schriften, in welchen sie sich eine bleibende Vergegenwärtigung und Wirksamkeit gegeben hat — zugleich ein Unterpfand, daß jene nicht zu Ende gekommene Entwicklung noch ihre abschließende Verwirklichung finden wird. Zwischen Anfang und Ende Israels, nun ist die Zeit und Kirche der Heiden zwischen eingeschoben. Da sich Israel als Volk noch nicht begab zur Grundlage des Reiches Gottes, so steht dieses noch lediglich im Geiste. Paulus hat die Kirche daher lediglich auf der Basis des Geistes aufgebaut und in seinen Grund eingesenkt. Er kennt darum den Christ nicht nach dem Fleisch (2 Cor. 5, 16), sondern nur den Herrn der der Geist ist. (2 Cor. 3, 17). Zwar steht die Gemeinde im Fleisch, bedarf also sinnlicher Vermittlung des Heils; und da ihre Naturgestalt eine Zukunft hat, wird diese sinnliche Vermittlung zugleich der Verbürgung dieser Zukunft dienen müssen. Dieß leisten der Gemeinde, dem Christen die Sakramente. In der Sachlichkeit der Gnadenmittel hat damit die

Gemeinde eine nothwendige Sichtbarkeit. Aber auch nur diese ist die schlechthin wesentliche und heilsmäßige. Alle übrige Leiblichkeit der Kirche ist unadäquat und wird es bleiben, bis ihr durch die israelitische Nationalität die entsprechende Leiblichkeit gegeben werden wird. Diese Bedeutung bleibt also Israel gewahrt. Kein Volk ist an seine Stelle getreten, selbst das deutsche nicht, obgleich es einen vorzüglichen Beruf innerhalb der Heidenkirche hat, wie in der That der Reformation offenbar geworden ist. Aber trotzdem ist es ungeschickt und wider die gesammte Schriftanschauung geredet, wenn man, wie z. B. auf dem Frankfurter Kirchentag geschah, das deutsche Volk in derselben Weise als das Volk der Religion im Neuen Bunde bezeichnet, wie es Israel im Alten Bunde gewesen sei.

Aber freilich hat sich die Heidenkirche frühzeitig schon geradezu an Israels Stelle gesetzt. Das Heidenapostolat ihres Paulus hat sie mit dem judenapostolischen Primat des Petrus vertauscht, und Rom zu Jerusalem gemacht. Die Kreuzzüge sind nichts als eine Wiederholung der gottbefohlenen Kriege Israels wider die Völker Kanaans; und der ganze Charakter der römischen Kirche ist Anticipation der israelitischen Zukunft. Aber auch ihre Gegner theilen diese Verirrung. Von den Hussiten ist es ja bekannt genug, wie sie sich mit dem Volke Gottes identificirten und mit den Philister- und Moabitervölkern u. s. w. heilige Kriege führten. Was ist es aber anderes als die Consequenz derselben Anschauung, wenn die Irvingianer aus der Israel gegebenen Verheißung: „Ich muß dir wieder Richter geben, wie zuvor waren, und Rathsherren, wie im Anfang. Alsdann wirst du eine Stadt der Gerechtigkeit und eine fromme Stadt heißen“ (Jes. 1, 26), sofort folgern, daß der Heidenkirche das zwölfzählige Apostolat verheißen sei und werden müsse? Oder wenn sie die Entrückung bereits an den Schluß der Geschichte der Heidenkirche setzen, statt an den der folgenden, die ihren Charakter durch Israel erhalten wird? Aber ist es bei uns anders? Wie sehr man ohne Weiteres die alttestamentlichen Verheißungen und Weis-

sagungen, welche Israel und seiner Zukunft gelten, auf die Heidenkirche überträgt und in derselben aufgehen läßt, ist ja bekannt genug. Aber wie in der Theologie und Schriftauslegung, so hat auch in der äußeren Stellung und Gestaltung der Kirche jene Anschauung ihre reichen Consequenzen gezogen. Ihre Behaglichkeit in den Ordnungen des gegenwärtigen Aeon, ihre Staatsfreundschaft und ihr Anrufen des weltlichen Arms, die mannigfachen Erscheinungen des confessionellen Pharisäismus und was sonst noch hieher gehört, sind lauter Aeußerungen jener Identificirung der Heidenkirche mit Israel, Aeußerungen der Anschauung, als habe die Kirche ihre adäquate Leiblichkeit bereits gefunden und als sei der Naturboden der Heidenwelt hiefür eben so geeignet als der israelitische.

Welche Stimmung, und welches Verhalten sich für die Heidenkirche demnach in den Verhältnissen der Gegenwart aus jener Erkenntniß von der Zukunft Israels ergebe, erhellt von selbst.

Damit aber zugleich ein Weiteres. Hat die Vollendung der Kirche Israels Bekehrung und Wiederherstellung zur Voraussetzung, so ist dieß also die erste weiterführende Thatsache, die überhaupt einzutreten hat. Es muß jene innere Grundlegung des Reiches Gottes in Israel stattfinden, deren sich dasselbe früher immer weigerte, um welcher Weigerung willen dann auch seine Volks- und Reichsgestalt zertrümmert wurde, damit es durch den Tod hindurch zum Leben gehe. Diese innerliche Erneuerung und Wiederherstellung aber hat sich durch die Heidenkirche zu vermitteln. Das stellt sich äußerlich darin vorbildlich dar, daß die Macht des Weltreichs z. B. in Cyrus Israel förderlich war, um die äußere Wiederherstellung seines Bestandes bewerkstelligen zu können. Dasselbe Verhältniß der Heidenwelt zu Israel hat sich innerlich, im Gebiete der Wahrheit, zu wiederholen. Und Paulus sagt es uns auch ausdrücklich in seinem Vermächtniß an uns. (Röm. 11, 11. 25 f.), daß die Herzubringung der Heidenwelt in die Gottesgemeinschaft der Wiederherzubringung Israels in dieselbe dienen soll. Ist es aber Aufgabe der Heidenkirche, jener Absicht Gottes zu

dienen, ſo werden nicht Einzelne noch Einzelverſuche dieſelbe verwirklichen. Sie mögen ſie vorbereiten, aber zu Stande bringen ſelbſt wird ſie nur die Heidenkirche als Ganzes, ihr chriſtlicher Stand. Daß ſie das nun aber thun könne, muß ſie ſelbſt erſt in dieſen geeigneten Stand gebracht werden. Wir ſehen: es kommt der Heidenkirche nicht zu, das Reich Gottes äußerlich darzuſtellen, ſondern ſie iſt auf dem Grunde des Geiſtes erbaut. Sie muß alſo in die Innerlichkeit eingeführt, es muß in dieſer das Reich Gottes in ihr grundgelegt werden. Es iſt der Heidenkirche aber wie wir ſehen, widerfahren, daß ſie ſich von innen nach außen verloren hat. Sie muß alſo von außen nach innen geführt werden. Das iſt aber nichts anderes als Buße, und das gegründete Leben der Innerlichkeit iſt Glaube. „Kehre wieder," dieß Wort ergeht ſeit den Tagen der altteſtamentlichen Propheten, und hat ſo lange zu ergehen, bis das Geforderte geſchehen iſt. Mit der Predigt der Buße trat deßhalb der Täufer, trat Jeſus, trat Petrus (Ap. Geſch. 2, 38) in Iſrael auf. Daſſelbe Wort iſt dann in die Heidenwelt hinübergetragen worden (Ap. Geſch. 17, 30). Und Luther's erſtes Wort und erſte Theſis galt der Buße. Das iſt uns zum Zeichen geſchehen, auf welcher Bahn wir noch ſtehen. Es wird die Geſchichte nicht weiter rücken, bis die Heidenkirche wahrhaft auf dieſe Bahn eingegangen iſt. Denn dann erſt iſt ſie geſchickt, jenen ſiegreichen Eindruck auf Iſrael zu machen, von welchem aus die weitere Geſchichte des Reiches Gottes ſich entfalten wird. Es erhellt alſo, welches die Aufgabe der Gegenwart, welches die Aufgabe der Predigt in ihr iſt.

So weit demnach iſt die eſchatologiſche Erkenntniß davon entfernt, den Beruf und die Aufgabe der Reformation und des reformatoriſchen Zeugniſſes zu beeinträchtigen, daß ſie daſſelbe vielmehr erſt recht und vollſeitig würdigen und in Beziehung zu dem großen geſchichtlichen Beruf der Heidenkirche überhaupt ſetzen lehrt. Je beziehungsreicher aber die reformatoriſche Predigt von Buße und Glaube iſt, um ſo wirkungs-

reicher wird sie sein, weil um so allseitiger anknüpfend an die Wirklichkeit, ihre Bedürfnisse, Zustände, Aufgaben u. s. w. und weil um so überführender. So wird das Wort von Buße und Glaube erst voll und ganz als das rechte, nothwendige und heilsame sich erweisen, wenn es als die Spitze weltüberschauender Betrachtung erscheint wie in der areopagitischen Rede des Apostels. Es ziemt aber den Dienern am Wort, nicht bloße Handlanger in der Tiefe zu sein, welche keinen Ueberblick verstattet, sondern als Wächter auf der Zinne zu stehen und nach der Gesammtüberschau, welche die Höhe dieser Betrachtung ihnen verstattet, ihren Ruf einzurichten und Weisung zu geben. Die hohe Warte aber in der Kirche ist das prophetische Wort. E. L.

Ueber Diözesansynoden.

Nachstehend hebe ich einige Punkte aus der am 18. Nov. 1854 ergangenen Verordnung der Würtembergischen Kirchenregierung hervor, welche es verdienen, auch bei uns gewürdiget zu werden. Denn sollen wir an fremden Kirchengemeinschaften lernen und das Gute, wo es sich auch finden mag, uns aneignen, soweit es nur mit unserm kirchlichen Organismus sich verträgt: so ist dieß doppelt nöthig und heilsam, wo wir Treffliches an einer Kirchengemeinschaft sehen, die mit uns auf gleichem Grunde des Glaubens und des Bekenntnisses steht, auf daß immer mehr die wahre Einheit der innig verbundenen Glieder des Ganzen auch in äußerer Ordnung hervortrete.

Aus §. 1.

„In demjenigen Jahre, in welchem die Visitation der Diözese stattfindet, ist die Diözesansynode wo möglich in Gegenwart des General-Superintendenten abzuhalten.“

Jedenfalls ist es für die mit der Kirchenleitung betrauten Männer von großem Belange, die im Amte der Kirche wirkenden Personen genau kennen zu lernen, mit den Zuständen der einzelnen Gemeinden aus mündlichem Verkehre bekannt zu werden, bei obwaltenden Mißständen sogleich die nöthigen Mahnungen und Warnungen auszusprechen; für den Fall der Erledigung einer Stelle die eigenthümlichen Bedürfnisse einer Kirchengemeinde zu würdigen und darnach den rechten Mann bei der Wiederbesetzung auszuwählen. Der schriftliche Weg ist der langwierigste und ungenaueste. Bei mündlichem Verkehre geht man schneller und sicherer zu Wege. Hier bei den Diözesansynoden läßt sich eine leichtere Ueberschau erzielen; die Thätigkeit der einzelnen Pfarrer wie der in den Gemeinden wirkenden Kandidaten tritt mehr hervor. Das schriftliche Protokoll, so gewissenhaft es auch verabfaßt sein mag, kann nie die persönliche Theilnahme ersetzen. Zugleich vermöchte der beiwohnende Kirchenobere in solche Synoden, welche zu wenig Leben und Regsamkeit entfalten, durch seine Vergleichung mit andern Synoden und durch den Einfluß, den er selbst geltend machen kann, mehr Geist und Regsamkeit zu bringen. Namentlich aber schätze ich auch den Vortheil hoch, welcher aus der hierdurch erzielten genaueren Kenntniß der Kandidaten für eine gerade ihrer Befähigung entsprechende Verwendung entspringen würde.

Indem die Württembergische Verordnung die Zeit vom Mai bis September für Abhaltung der Synoden festsetzt, hat sie wohl dabei im Auge, daß es hiedurch den General-Superintendenten möglich wird, einer Reihe von Synoden nach einander beizuwohnen und so den erfrischenden Hauch der einen auf die andere übertragen. Es wird hierdurch einigermaßen das bewirkt, was durch eine große Vereinigung aller Synoden zu einer Versammlung bewerkstelligt würde.

Aus §. 4.

„Dem Dekan sind zwei Beisitzer, ein Geistlicher und ein Aeltester, beigegeben, welche von der Diözesan-Synode je

auf die Dauer von drei Jahren aus ihrer Mitte gewählt werden.

Die beiden Beisitzer bilden mit dem Dekan den Ausschuß der Diözesansynode."

Nach §. 9 besorgt dieser Ausschuß die Vorbereitung der Versammlung und die Vollziehung des Synodal-Protokolls, ferner die Leitung der Diözesan-Angelegenheiten in der Zwischenzeit."

Jedenfalls würde es für die Ergebnisse der Synode nur sehr ersprießlich sein, wenn ein solcher Ausschuß vorhanden wäre, welcher in der Zwischenzeit alle die Punkte ins Auge faßte, welche geeignet sind, von der ganzen Synode wohl erwogen zu werden. Je mehr er das als sein Amt erkennen würde, desto mehr würde er alle Bedürfnisse der Diözese darauf ansehen, sie genau vorher zu prüfen und sie dann wohl vorbereitet der Berathung der ganzen Versammlung vorzulegen. Nur zu leicht wird dieß übersehen oder natürliche Schüchternheit schreckt davon zurück, Anträge zu stellen, wo nicht besonderer Beruf das volle Recht hiezu, ja die Pflicht einräumt. Ich mache hier namentlich auf die Nothwendigkeit der Erinnerungen aufmerksam, welche einzelnen Gliedern der Synode in Folge ihres sittlichen Verhaltens zu geben wären.

Aus §. 7.

„Zu den Verhandlungen der Diözesansynode erhalten auch die zu derselben nicht abgeordneten Kirchenältesten und die Pfarrgehilfen der Diözese Zutritt; sie haben jedoch auf Anordnung des Vorstandes abzutreten."

Es wird bei uns sehr über die Theilnahmlosigkeit der Gemeinden an den Diözesan-Synoden geklagt. Die meisten Glieder der Gemeinde kümmern sich darum gar nicht; viele wissen nicht einmal etwas davon. Dem sollte so viel als möglich abgeholfen werden. Ein wesentliches Mittel hiezu scheint mir die Erlaubniß des Zutritts für sämmtliche Kirchenälteste zu sein mit der oben angeführten Beschränkung und

mit Hinweisung auf die Verpflichtung, welche aus dieser ehrenden Erlaubniß hervorgeht, keinen unrechtmäßigen Gebrauch von dem Gehörten zu machen. Solcher Mißbrauch müßte zur Ausschließung für die Folgezeit führen. Außerdem wäre es vielleicht rathsam, daß jeder Geistliche in der geeigneten Weise seinem Kirchenvorstande Bericht über die Statt gehabte Synode gäbe.

Aus §. 8.

„Zum Wirkungskreis der Diözesansynode gehört: Aufsicht über die Geistlichen und Aeltesten in der Diözese mit dem Recht, auf Antrag des Ausschusses Ermahnungen an dieselben zu erlassen."

Unstreitig wird diese Anordnung ihre Wirkungen nicht verfehlen, doch scheint es mir gerathener zu sein, auch hiebei stufenweise zu verfahren, so daß im ersten Stadium der Dekan allein diese Ermahnung an den Fehlenden richtete, im zweiten Stadium der Ausschuß der Diözesansynode und im dritten erst die ganze Versammlung der Synodal-Mitglieder. Das stufenweise Vorschreiten ist, wie in der Schrift gegründet, so in der Natur des menschlichen Herzens wohl motivirt. Zu rasche Oeffentlichkeit schadet oft mehr, als sie nützt. Aber Schweigen und Zudecken, wo öffentliche Aergernisse vorkommen, ist am wenigsten am Platze. Doch müßte hiebei jedenfalls das Abtreten der nicht Stimmbefähigten und die ernste Erinnerung an die Verpflichtung des Amtsgeheimnisses an die Verbleibenden gerichtet werden.

Aus §. 10.

„Insbesondere liegt dem Ausschuß der Diözesansynode ob, nach jeder ordentlichen Sitzung der Diözesansynode das Ergebniß derselben in einer kurzen Ansprache an die Gemeinden der Diözese zusammenzufassen."

Dieses ist offenbar ein treffliches Mittel, um die Gemeinden zu lebendigerer Theilnahme an den Synoden zu bringen; zugleich aber wird ein solches Wort der Liebe und des Ernstes,

das jedes Jahr einmal über die Gemeinden ergeht, eine Erfüllung des Wortes der Schrift sein: So wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet. Es ist ein Spiegel, in welchen die Hirten und Vorsteher der Gemeinden diese blicken lassen; und wer es noch ernst mit der Sache Christi meint, wird solches Wort der versammelten Väter wohl zu Herzen nehmen. Die Einheit der Diener Christi aber im Zeugniß gegen die Sünde der Welt wird daran offenbar werden, zugleich aber auch die Macht, welche die Kirche der Welt gegenüber in ihrem Zeugnisse noch besitzt. Würde mit dieser Mittheilung vor versammelter Gemeinde auch die Predigt in innige Beziehung gesetzt, vielleicht auch die Wahl des Sonntages: so würde die Wirkung derselben voraussichtlich eine noch tiefer eingreifende sein.

„Ferner liegt ihm ob, vor Wiederbesetzung einer geistlichen Stelle in der Diözese die Aeußerung des Pfarrgemeinderaths einzufordern und der Oberkirchenbehörde gutachtlich vorzulegen.“ Unstreitig wäre dieses sehr geeignet, der kirchlichen Behörde die Wahl des rechten Mannes für eine bestimmte Stelle zu erleichtern. Es ist oft darüber geklagt worden, daß an Stellen, welche besondere Energie erfordern, zu milde Charaktere angestellt wurden; an solchen Orten, welche seit Jahrzehnten von ungläubigen Geistlichen versehen, schwankende Männer oder unkluge Eiferer zu Nachfolgern erwählt wurden, daß in die Gemeinden, welche mitten in katholischen Gegenden lagen, Geistliche kamen, welche nicht als leuchtende Vorbilder ihrer Heerde in Wort und That, nicht als ausgezeichnete Vertreter ihrer Kirche betrachtet werden konnten: unstreitig aber sind diese Rücksichten höher, als ein striktes Halten an einer äußerlichen Reihenfolge. Allein meist liegt die Schuld hievon nicht an dem guten Willen der Sendenden, sondern an der zu wenig genauen Kenntniß der Zustände. Diese aber kann der Ausschuß zur Genüge aufdecken; er bezeichne offen und klar und entschieden, welcher Mann hier noth thut, und wir können von der hohen Einsicht unserer Kirchenbehörde erwarten, daß

sie diesen Vorstellungen die nöthige Berücksichtigung schenken und im Falle der Nothwendigkeit die bindende Schranke einer äußern Ordnung durch ein höheres Gesetz zu übersteigen wissen wird.

„Weiter liegt ihm ob, über ausnahmsweise Zulassung zur Confirmation vor dem vorgeschriebenen Alter, sowie über die Entlassung von Kirchenältesten in erster Instanz, über Beanstandungen des Wahlverfahrens oder der Befähigung bei Pfarrgemeinderathswahlen in letzter Instanz zu entscheiden."

Es wird namentlich geeignet sein, daß der Ausschuß die Ueberwachung über die Kirchenältesten eingeräumt erhalten hat. Es ist nothwendig, hier der oft willkührlichen und den Absichten der kirchlichen Bestimmung sehr wenig entsprechenden Wahl der Gemeinde einen Damm entgegen zu setzen, welcher die Censur solcher oft selbst der Beaufsichtigung so sehr bedürftiger Männer übernimmt und die geeignete Rüge ergehen läßt oder die Entlassung untüchtiger einleitet. Was dem betreffenden Pfarrer oft schwer fällt, was ihm leicht Unannehmlichkeiten durch die einflußreichen Glieder der politischen Gemeinde, welche solche Censur treffen würde, bereitet; was leicht auf Rechnung persönlicher Leidenschaftlichkeit gesetzt werden möchte: das übt der Ausschuß ohne alle diese Nachtheile aus. Ebenso möchten auch die übrigen hier bezeichneten Funktionen von demselben mit der größten Sachkenntniß verwaltet werden.

In dem Synodalausschreiben betreffend die Ausführung der Diözesan-Synodalordnung wird noch erläuternd hinzugefügt, daß der geistliche Beisitzer des Ausschusses bei Verhinderung des Dekans denselben in der Leitung der Synodal-Verhandlungen vertritt.

Hingegen die Leitung des Diözesanausschusses steht im Falle der Verhinderung des Dekans oder der Erledigung des Dekanatssitzes dem gesetzlichen Dekanatsverweser zu; die Abhaltung der Synode aber ist nur dann sein Geschäft, falls und in so lange der Diözesan-Synodalausschuß nicht bestellt ist.

Anbei möchte ich noch die verschiedenartige Stellung er

wähnen, welche bei uns die zugleich mit einer Lehrstelle betrauten Geistlichen zu der Synode einnehmen, und welche eine gleichheitlichere Stellung wünschen läßt. Wohl ist die Ordnung dieses Verhältnisses etwas schwierig, da die einen derselben den Titel Pfarrer, die andern Pfarradjunkten, noch andere vielleicht andere Namen tragen. Die Pfarradjunkten können nun nach dem Erlaß vom 21. Mai 1838 frühere Pfarrer, Pfarramtskandidaten und Predigtamtskandidaten sein: darnach also wird sich ihre Stellung regeln müssen. Doch möchte immerhin als wünschenswerth erscheinen, daß dieselben in jedem Falle als Männer, die eine bestimmte geistliche Funktion dauernd bekleiden, nicht etwa des Stimmrechtes in der Synode beraubt seien. Es herrscht in dieser Beziehung noch ziemliche Willkühr. Pfarradjunkten, die blos Predigtamtskandidaten waren, hatten in dem einen Dekanate das Stimmrecht für die Wahl des Abgeordneten zur Generalsynode; andere, die früher Pfarrer waren, hatten in dem andern kein Stimmrecht und wurden den Laien beigezählt. Diese Unklarheit prägt sich auch in andern Verhältnissen aus. In dem einen Dekanate werden die Pfarradjunkten als zum Kirchenvorstande gehörig angesehen, im andern nicht. Die Gemeinden ihrerseits wissen auch nicht, sollen sie dieselben als Geistliche ansehen, wie sie ihnen im Amte gegenübertreten, oder können sie dieselben als weltliche Mitglieder des Kirchenvorstandes wählen. So bleiben sie nach beiden Seiten hin an diesen Berathungen unbetheiligt. Auch in der Bestimmung dieser Verhältnisse wäre größere Berücksichtigung der verschiedenen Stellung und dann einheitliche Regelung wünschenswerth. Mögen diese anregenden Worte nicht ungehört bleiben und weitere Beachtung finden!

P. S.

Als ich Obiges schon niedergeschrieben hatte, las ich, daß eine neuere Verordnung erschienen sei, welche in Bezug auf das Recht der Theilnahme an den Berathungen des Kirchenvorstandes alle Pfarr-Adjunkten den Kandidaten gleichstellt, die keine

Verwesung bekleiden. Es möchte hiebei indessen doch das Bedenken aufsteigen, ob dieß zum Vortheile der Kirche sei, da sie hiemit eine geistliche Person weniger in dieser Versammlung hat, als sie haben könnte, und so der Stimme eines Mannes entbehrt, der gerade in seiner vermittelnden Stellung zwischen Geistlichen und Laien manche Interessen jener vertreten kann, welche jene in zarter Berücksichtigung ihrer Stellung oft nicht selbst als Gegenstand der Berathung einführen können, weil es eben ihre Interessen sind, die sie aber auch nicht gut Gemeindegliedern mittheilen können, damit diese sie beantragen. Es läßt sich aber gerade von diesen Männern, welche nicht dieselben äußeren Verhältnisse, aber doch das gleiche Standesinteresse haben, eine energische Vertretung derartiger Dinge erwarten. Es mag ferner nicht unberücksichtigt bleiben, daß Pfarradjunkten, welche zugleich Subrectoren sind, eine viel unabhängigere Stellung der Gemeinde gegenüber einnehmen, als Pfarrer, welche oft durch das Band der Casualien sich weit mehr in energischem Auftreten gehemmt fühlen, während diese durch solche Verpflichtungen nicht im mindesten gebunden sind. Man denke hier nicht an Unehrenhaftes, es gibt gar viele zarte Verhältnisse, die sich in das Grenzgebiet des Geduldeten, wenn auch nicht Wünschenswerthen lagern. Ferner bedenke man, daß manche dieser Männer durch ein langes Wirken in der Gemeinde, in welcher sie wohnen, eine weit vertrautere Kenntniß der öffentlichen Zustände besitzen als erst vor Kurzem erwählte Pfarrer, und daß, wo sie in Achtung und Ansehen stehen, ihr Wort oft von großem Einfluß sein möchte. Jedenfalls wird es Niemanden einfallen, ihre Vertrautheit mit den Gemeinde-Zuständen und ihr Interesse für das Wohl einer Stadt mit dem eines Vikars oder Verwesers vergleichen zu wollen, der seinen Aufenthalt daselbst auf höchstens ein halbes Jahr begrenzt weiß. Da ihnen aber einmal die Kirche das ständige Amt der Predigt und damit also der Theilnahme an dem Wohle der Seelen, der Fürsorge für die Förderung derselben, der Mithilfe für die Erbauung derselben und zwar für

die ganze Dauer ihres Aufenthaltes, der doch immer Jahre lang währt, gegeben hat: so muß es wie eine Vereitelung der eignen Absicht erscheinen, diese Männer gerade da zu hemmen, wo sie vom Worte zur That schreiten; es ist etwas Unvollständiges und Halbes, wie ja überhaupt jedes Predigen, das der Praxis ganz fern ist, etwas der Idee des Predigtamtes Widersprechendes ist.

Das aber wird die Zukunft beweisen, daß die Gemeinde, von einem richtigen Gefühle geleitet, nie diejenigen als ihre Vertreter im Kirchenvorstande wählen wird, welchen sie als ihren Predigern gegenüber zu stehen gewöhnt ist, und daß demnach jene, durch ihre Funktion zu gesteigertem Interesse an diesen Berathungen aufgefordert, nach beiden Seiten hin demselben fern zu bleiben gezwungen sind. — Ich bemerke das nicht etwa in der Meinung, den Pfarradjunkten einen Gefallen zu thun, welche sich wahrscheinlich freuen werden, nach einer Woche der Arbeit einen Tag der Ruhe zu haben, sondern im Interesse der Kirche und der Förderung ihres Wohles — und das allein soll die Entscheidung geben.

Engelhardt.

J. N. S. M. d. K. *)

Schon seit längerer Zeit und insbesondere jetzt, wo alle das kirchliche Leben berührenden Fragen eine erhöhte Bedeutung gewinnen, hat das k. Oberkonsistorium das Bedürfniß gefühlt, mit den seiner Aufsicht untergebenen Geistlichen in un-

*) Der Herr Verfasser scheint als er vorstehende Bemerkungen niederschrieb, den Erlaß unseres obersten Kirchenregimentes vom 2. Mai d. J., der sich so nahe mit dem besprochenen Gegenstande berührt, noch nicht gekannt zu haben. Wir theilen ihn sogleich im Folgenden als eine sehr erfreuliche Erscheinung, die gewiß segensreiche Früchte tragen wird, mit. Anm. der Red.

mittelbaren persönlichen Verkehr zu treten und damit seiner kirchenregimentlichen Thätigkeit einen noch wirksamern und einflußreichern Erfolg zu sichern. Der mündliche Austausch der Gedanken nnd Ansichten über das, was dem äußern und innern Kirchenwesen frommt, die gemeinsame Berathung über offen und vertrauensvoll ausgesprochene Wünsche, die unmittelbare Erwägung der Ausführung getroffener Anordnungen und der etwaigen Schwierigkeiten, die sich dieser Ausführung entgegenstellen, dies alles ist eine nothwendige Ergänzung zu dem, was man aus Akten und Berichten entnehmen kann, und was sehr häufig als todter Buchstabe auf dem Papiere bleibt.

Von dieser Ueberzeugung getragen hat das k. Oberkonsistorium für jetzt möglich zu machen gesucht, mit denjenigen Organen des Kirchenregiments, in deren Händen zunächst und unmittelbar die Leitung der einzelnen Diözesen liegt, mit den Dekanen, persönliche Zusammentritte einzuleiten. Das königl. Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten hat mittelst hoher Entschließung vom 13. April l. Js. die Veranstaltung solcher Konferenzen nach mehrfachen Beziehungen als sehr förderlich und heilsam erachtet und zur Deckung der Kosten derselben aus den Erübrigungen des protestantischen Cultus-Etats, für jetzt und ohne Konsequenz für die Zukunft, eine entsprechende Aversalsumme zur Verfügung gestellt. Durch dieses höchst dankenswerthe Entgegenkommen ist das königl. Oberkonsistorium in den Stand gesetzt, die beabsichtigten Dekanen-Konferenzen schon im Laufe dieses Jahres in Vollzug zu bringen und hierüber vorläufig folgende Eröffnungen zu machen:

1) Was den Zweck dieser Konferenzen betrifft, so ist er im allgemeinen bereits angedeutet. Besprechung über den Vollzug allgemeiner Anordnungen und Verfügungen, über den Gesammtzustand der Diözesen in religiöser und sittlicher Beziehung, über allgemein-kirchliche in das praktische Gebiet einschlagende Fragen, über die Erfahrungen, welche neuerdings insbesondere hinsichtlich der Einführung des neuen Gesangbuchs, der Litur-

gie und der Betstunden-Ordnung gemacht worden sind, so wie über die Maßnahmen, welche die Einführung fördern und erleichtern können: dies soll in den wesentlichsten Grundzügen die Aufgabe sein, welche die fraglichen Konferenzen zu lösen haben, und womit zugleich den Dekanatsvorständen die erwünschte Gelegenheit gegeben wird, unter einander selbst in einen dem kirchlichen Interesse dienenden mündlichen Verkehr und Erfahrungs-Austausch zu treten.

2) Die bezeichneten Konferenzen sollen unter persönlicher Leitung der aus der Mitte der obersten Kirchenbehörde abgeordneten Kommissäre im Monat September oder spätestens in der ersten Hälfte des Oktober l. Js. in der Art abgehalten werden, daß aus beiden Konsistorial-Bezirken die Dekane in vier entsprechenden Abtheilungen an hiezu am besten gelegenen Orten zusammentreten und die hiefür anberaumte Zeit, einschließlich der Hin- und Herreise, die Dauer von drei bis höchstens vier Tagen nicht überschreitet.

3) Wo ein Dekan oder Dekanatsverweser durch nachweisbare dringende Gründe am Erscheinen bei der Konferenz verhindert ist, hat für ihn der Senior des Kapitels einzutreten.

4) Was die Diäten und Reisekosten anlangt, so sollen jene auf drei Gulden für jeden der drei oder vier zu verwendenden Tage angesetzt, diese aber, unter möglichster Benützung der Eisenbahnen, nach ihrer rechnerisch nachzuweisenden Baarauslage vergütet werden.

5) Um den Dekanen Gelegenheit zu bieten, ihre Wünsche über die nach ihrer Ansicht und amtlichen Erfahrung bei den Konferenzen vorzugsweise zu besprechenden Gegenstände im voraus gutachtlich zu äußern, werden dieselben hiemit aufgefordert, diese Wünsche in einzelnen unmittelbar an das Oberkonsistorium, und zwar spätestens bis zum Schluße des Monats Juli l. Js. einzureichenden Eingaben berichtlich kund zu geben.

6) Ueber die für die Abhaltung der Konferenzen zu wählenden Orte, über die Zusammensetzung der vier Konferenz-

Abtheilungen und über die bestimmten Tage, an welchen jene innerhalb des oben bezeichneten allgemeinen Termins zusammentreten sollen, wird die nähere Entschließung seiner Zeit nachfolgen.

7) Was die Einrichtung der Konferenzen in formeller Beziehung betrifft, so werden die treffenden Oberkonsistorial-Kommissäre ermächtiget werden, das Erforderliche an Ort und Stelle anzuordnen. Im allgemeinen glaubt man für jetzt nur bemerken zu müssen, daß ein besonderer Gottesdienst mit den Konferenzen nicht zu verbinden ist, daß sie aber mit Gebet beginnen und geschloßen werden sollen.

Das k. Oberkonsistorium ist der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß mit der Anordnung der bezeichneten Konferenzen den Wünschen der Dekane selbst entgegen gekommen wird, und daß sie unter Gottes Beistand und Segen einen sehr wohlthätigen Einfluß nicht nur auf die gedeihliche Führung des Kirchenregiments in allen seinen Abstufungen, sondern auch auf das gesammte kirchliche Leben äußern und damit in nächster Folgerung auch sämmtlichen Geistlichen und deren Gemeinden sich als ersprießlich beweisen werden ꝛc.

München, den 2. Mai 1855.

Königliches protestantisches Ober-Consistorium.

Die Dauer des Confirmandenunterrichtes.

Gegen das im dießjährigen Januarhefte dieser Zeitschrift von mir zu Gunsten eines einjährigen Confirmandenunterrichtes Gesagte ist im Aprilheft, das mir aber erst Ende Juni zu Gesichte kam, ein Herr G. in G., wie mir scheint ein noch ziemlich jugendlicher Geistlicher, aufgetreten und hat mir eine lange, ziemlich derbe Lection gegeben, an deren Ende er mich auffordert, meine Ansichten, die ich im Januarhefte nur skizzenhaft hingeworfen hätte, weiter auszuführen und besser zu begründen.

Ich kann nun über die Sache nichts Anderes sagen, als was ich schon gesagt habe, will auch den Raum dieser Blätter und die Geduld der Leser nicht weiter in Anspruch nehmen. Indessen möchte ich doch, wenn die verehrliche Redaktion es gestattet, als letztes Wort von meiner Seite über diesen Gegenstand, hier Folgendes bemerken.

1) Herr G. schiebt mir den Gedanken unter, ich wolle eigentlich gar keinen Confirmandenunterricht. Das habe ich nicht gesagt, will es auch nicht. Aber darin hat er Recht: mir ist der Confirmandenunterricht nichts Anderes, als eine letztmalige Recapitulation des gesammten bisherigen Religionsunterrichtes, eine schließliche Vorbereitung auf die Confirmation (daher sein Name) und den Eintritt in die Abendmahlsgemeinschaft. Mehr soll, mehr kann der Confirmandenunterricht nicht sein, und dazu genügt ein einmaliger Cursus.

2) Vieles von dem, was Herr G. über den Religionsunterricht in der Schule sagt, scheint auf Mißverständniß zu beruhen. Er scheint darunter lediglich das zu verstehen, was der Schullehrer in dieser Beziehung leistet oder zu leisten hat; ich dachte dabei an das, was Schullehrer und Pfarrer zusammen in der Schule leisten oder zu leisten haben. Und da sage ich abermals: ist bis zum Confirmandenunterricht von den beiden die Hauptsache nicht schon gethan, so wird sie auch im Confirmandenunterrichte nicht gethan werden.

3) Die Leistungen der Schullehrer kommen bei Herrn G. ziemlich übel weg. Nun ja, sie lassen viel zu wünschen übrig. Aber wenn sie denn so mangelhaft sind, wer trägt denn wenigstens mit die Schuld, nicht die Seminare, in denen die Lehrer gebildet werden, in welchen doch wieder Theologen den Religionsunterricht geben, nicht die Local- und Districtsschulinspectoren, die manchmal recht schwere Bürden auflegen, dieselben aber mit keinem Finger anrühren wollen, ihre Inspection ziemlich bequem oder nur büreaukratisch ausüben? Hören wir doch auf, die Lehrer zu unseren Sündenböcken zu machen; dadurch wird nichts gebessert. Herr G. sagt, der Erfolg, die Frucht

zeige oft, daß der Religionsunterricht in der Schule nicht gut sei. Ist wahr; aber das fällt, wie schon gesagt, nicht dem Lehrer allein, sondern auch dem Pfarrer mit zur Last, und Gott sei uns gnädig, wenn man unseren Confirmandenunterricht nach der Frucht, nach dem Erfolge beurtheilen wollte, wenigstens nach den Früchten und den Erfolgen, die etwa ein Jahr nach beendigtem Confirmandenunterrichte noch wahrzunehmen sind.

4) Herr G. will dem Confirmandenunterrichte das Comparative, Uebersichtliche, Systematische, Zusammenfassende, weiter Ausführende zugewiesen wissen, was der Schule ferne liege, auch Schrifterklärung, Einführung in die Schrift, Anleitung zum Schriftverständniß, wohl auch ganze biblische Bücher, etwa den Galaterbrief, mit den Confirmanden lesen. Wohl ihm, wenn er das Alles in seinem Confirmandenunterrichte leisten kann. Ich kanns nicht, mich hat meine Erfahrung gelehrt (und ich bin doch gerade kein heuriger Hase mehr, auch kein Faulpelz), daß von dem allem wenig, ja recht wenig für Kinder dieses Alters paßt; gibt man viel davon, so wirds nicht verdaut, kann nicht verdaut werden, und man hat in den Wind geredet. Das Alles ist gut für den späteren Religionsunterricht, für Bibelstunden, Wochenpredigten ꝛc.; aber im Confirmandenunterrichte plage man sich und die Confirmanden nicht damit. Ich möchte den Herrn G. recht freundlich bitten: „Ne quid nimis“!, und: „Steig herab, steig herab!“

5) Herr G. sagt: Wenn man den Katechismus so und so lange in der Schule getrieben hat, so wirds auch nichts schaden, wenn man ihn auch noch zwei Jahre im Confirmandenunterrichte tractirt. Darauf sage ich gar nichts; denn da hat Herr G. nur einen Witz zu machen beliebt. Ich habe dabei an die bekannte Geschichte mit dem Roßschweif und dem Pferdehaare gedacht.

6) Endlich hat mich Herr G. im Verdacht, ich gehöre zu den Modernen und Sentimentalen. Wenn ich die Ehre hätte,

von ihm gekannt zu sein, würde er lachen müssen, ich und modernes oder sentimentales Wesen! Aber ob ein einjähriger Confirmanden-Unterrichtscursus modern oder antik wäre, weiß ich nicht, thut auch nichts zur Entscheidung über die Frage, was besser wäre, ein einjähriger oder zweijähriger Cursus dieses Unterrichtes, da nicht alles Alte gut und nicht alles Neue schlecht ist. So viel aber weiß ich: die Protestanten in Oesterreich und die Alt- (oder Neu-) Lutheraner in Preußen, die sonst nicht im Geruche stehen, dem Modernen zu huldigen, haben nur einen einjährigen Confirmanden-Unterrichtscursus. Wer ist nun modern, und wer antik, wir oder jene? Es wäre auch interessant, erfahren zu können, welche Confirmanden tüchtiger sind, die unsrigen oder die ihrigen. —

Damit genug, und einen herzlichen Gruß an das mir unbekannte gegnerische G. in G.

Zur Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge.

Während Stier in seiner Erklärung der Reden Jesu Theil II. S. 341 behauptet, daß Alle, die unter dem Groschen das ewige Leben oder die Seligkeit verstehen, gröblich irren und den eigentlichen Sinn des Ganzen verfehlen, hat neulich Besser in der Zeitschrift für gesammte luth. Theologie und Kirche diese Deutung auf's Neue zu rechtfertigen gesucht. Der Schwierigkeit, daß auch die Murrenden sollten das ewige Leben erhalten, sucht er durch die Annahme zu entgeben, sie hätten den Groschen nicht wirklich empfangen. Das ewige Leben sei ihnen nur angeboten gewesen; aber sie konnten es sich als Murrende nicht aneignen. — Er kann sich so wenig als Löhe denken, daß Murrende sollten selig werden. — Dieser jedoch will sie um ihrer Arbeit willen im Weinberge auch nicht unbelohnt lassen. Jeder Arbeit im Reiche Gottes und

für dasselbe, sagt er, sei von Gott ihr Lohn bestimmt; aber setzt er hinzu: man kann Lohn empfangen und doch verloren gehen, Lohn auch in der Hölle und so kommt er zur Annahme, daß Gottes Verheißungen das unaussprechliche Elend Etlicher auch in der Hölle noch mildern. Ihnen entgegen werden im Heft 6. Bd. XXI. dieser Zeitschrift die Murrenden nicht als Leute gefaßt, die verloren gehen, sondern als Solche, die zwar selig werden, nicht aber die hohe Stufe der Seligkeit erlangen, wie die zuletzt Berufenen.

„Alle, sagt der Verfasser dieser Abhandlung, die treu im Weinberge des Herrn gearbeitet haben, werden das ewige Leben erhalten, damit die Gerechtigkeit des Herrn kund werde in Allen, doch nicht jeder in gleicher Weise, sondern je nach dem Verhältniß der Richtung seines Herzens, der Weitschaft, in der es sich gegen die göttliche Liebe und den Reichthum seiner Gnade erschlossen hat, je nachdem er selbst Empfänglichkeit gezeigt hat, die reichen Ströme der Gnade in sich aufzunehmen.“

Den Einwurf, daß doch unmöglich Murrende das ewige Leben erlangen können, beseitigt er mit der Bemerkung, daß bis zum Tage des großen Gerichts, welches erst der Tag der Vollendung sei, noch gar manche irrige Ansichten bleiben werden; daß selbst unter den treuen Dienern Gottes sich wohl solche finden können, die sich noch nicht völlig in seine Liebesgedanken zu finden vermögen, die aber eben darum, weil sie wenig Fassungskraft für die Werke der göttlichen Gnade hätten, auch nur eine geringe Stufe im Reiche Gottes einnehmen würden.

Für diese Deutung habe auch ich mich schon seit längerer Zeit entschieden. Es sei mir erlaubt, zu ihrer Bestätigung einiges beizufügen.

Es ist keine Nöthigung vorhanden, den Ausspruch des Herrn: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt — so zu deuten, daß nur wenige selig würden, die meisten verloren gingen. Es ist also auch nicht in diesen Worten eine Andeutung zu suchen, daß die Murrenden unter die Verlornen zu rechnen seien.

Bengel bemerkt in seinem Gnomon zu diesen Worten treffend: κεκλημένος est v. g. operarius, etiamsi non iret in vineam. κλητὸς, qui vocationem suscepit. ἐκλεκτοὶ electi = exquisiti prae aliis. Videtur hoc loco, ubi primum occurrit, non omnes salvandos denotare, sed horum excellentissimos.

Aber wie? fragt man. Murrende sollen selig werden? Auch im Himmel soll noch Sünde sein? Das Murren antworten wir darauf, ist nicht zu urgiren, wie so mancher Zug nicht in Parabeln, der nur dasteht zur geschichtlichen Ausschmückung des Ganzen und seine volle Wahrheit eben nur in dem Gebiete hat, aus welchem das Gleichniß genommen ist. Wenden wir das im gewöhnlichen Leben oft vorkommende Betragen sündlicher Arbeiter auf das Betragen der Heiligen am Tage des Gerichts, so wird es uns wohl erlaubt sein das Murren zu deuten auf die Affecte der Heiligen bei den auch ihnen nicht sogleich ergründbaren Tiefen der göttlichen Gerichte.

So vollkommen man sich auch den Zustand derselben denken mag, der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer, der Abstand der creatürlichen Herrlichkeit von der göttlichen darf nicht verwechselt werden. — Wir werden Christo, wenn wir ihn sehen, ähnlich, aber nicht gleich. Der Anblick der Sonne der Gerechtigkeit macht unser Antlitz sonnenhaft, aber nicht zur Sonne. Wird nun etwa daraus zu viel gefolgert, wenn wir annehmen, daß auch am Tage des Gerichts Gottes Gedanken nicht unsre Gedanken sein werden, daß wir uns in Gottes wunderbare Gerichte nicht sogleich finden, seine Gerechtigkeit und Gnade nicht so gleich in Zusammenklang werden bringen können? Gewiß nicht. Nun dann haben wir aber auch bei den Heiligen etwas dem Murren entsprechendes.

Vielleicht ist es zu wenig beachtet, wie die heilige Schrift an so mancher Stelle auch in der andern Welt ein Zwiegespräch zwischen Gott und Menschen statuirt, in welchem die Menschen ihre besondern Ansichten hervortreten lassen oder Gott aufdringen wollen, mit ihm gleichsam rechten. So wird Matth. VII. 22 von den Heuchlern gesagt: An jenem

Tage, offenbar am großen Gerichtstage, werden sie sagen: Herr, Herr! Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? —

Diese bringen also ihre Untugend vor Gottes Richterstuhl mit der Prätension, Gott solle sie als Tugend annehmen, sie versuchen es mit Gott, ob sie ihn nicht umstimmen können. Auch in die andere Welt noch sind dem reichen Manne seine verkehrten Ansichten über religiöse Dinge nachgefolgt, die ihn zum Widerspruch gegen Abraham reizten und ihn wähnen ließen, daß er besser als Vater Abraham wisse, wie die auf Erden Lebenden vor der Hölle bewahrt und gerettet werden könnten. In der Hölle war er und läßt sich nicht undeutlich merken, daß er sie nicht verdient habe.

Nun ja, sagst du. Das sind eben die Bösen, die auch in in der andern Welt noch mit dem Herrn hadern. — Doch siehe! auch von den Gerechten heißt es, sie werden am Gerichtstage antworten und sagen: Wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dich gespeiset? oder durstig und haben dich getränket? u. s. w. Ist da nicht offenbar die Incongruenz der menschlichen und göttlichen Gedanken ausgesprochen? Sehen wir da nicht die Gerechten gleichsam ringen nach Verständniß der göttlichen Urtheile und Gerichte? Wenn sie nicht gethan haben wollen, was ihnen imputirt wurde, wenn sie nicht begreifen, wie Gott ihre Handlungen beurtheilt, — ist es da undenkbar, daß sie auch ihr Befremden darüber äußern, wie Gott die Handlungen Anderer würdiget? — Der Gerichtsakt wird ein Akt der höchsten Verklärung Christi sein, wird viele Räthsel lösen und eben darum auch eine Lehre sein, ja wie die letzte, so auch erhabendste und umfassendste Lehre. Wo aber der Herr lehret, werden auch die Heiligen noch lernen können und nicht etwa auch noch zu lernen haben?

Doch freilich nicht blos ein Mangel der Erkenntniß, sondern auch — und das ist eben das Anstößigste — ein Mangel der Gesinnung, ein sittlicher Mangel spricht sich bei den Mur-

renden aus. Sie gönnen Andern ihren Lohn nicht, glauben mehr verdient zu haben, als sie. Immerhin aber waren sie doch zur Arbeit in den Weinberg getreten, haben gearbeitet bis an den Abend, haben die Last und Hitze des Tages getragen. — Was hindert uns, sie gerechtfertigt zu denken, aber darum nicht rein von aller Sünde? Rein zwar um des Wortes willen das sie annehmen Joh. 15, aber darum noch nicht rein an und in sich selbst? Das müssen wir ja von uns allen bekennen, daß die Wurzel der Sünde in uns bleibt bis an unser Ende. Wir ziehen Christum an, seine Gerechtigkeit ist unser Gewand aber nicht unser Wesen. Das Blut Jesu Christi, sagt Johannes, macht uns rein von aller Sünde; fährt aber fort: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns. Bei allem Eifer in der Heiligung, trifft uns auch der Tod noch als Sünder.

Allerdings, sagst du aber vielleicht. Der Tod zwar trifft uns noch als Sünder, keineswegs aber der jüngste Tag; denn eben der Tod ist die Vollendung unsrer Heiligung. —

Gewiß er ist ein mächtiger Läuterungsprozeß, das sei zugegeben. Mit Unrecht wirft Möhler unsrer Kirche vor, daß sie, die das Vorhandensein der Sünde auch in den Wiedergebornen bis zum Tode statuire, auf mechanische Weise zuletzt die Sünde von den Heiligen wegzubringen suche durch Ablegung des Leibes im Tode. — Da die Sünde Leib und Seele, Fleisch und Blut durchdringt, da fortwährende Sollicitationen zur Sünde im Fleische liegen, so ist die im Tode stattfindende Abstreifung der aus dem Fleische hervorgehenden Sünden ganz natürlich. Mit Recht wird von dieser Seite der Tod als Sündentödter betrachtet, ohne daß wir uns dadurch schon des manichäischen Irrthums schuldig machten, der die Sünde in die Leiblichkeit legt. Wir wissen, die Wurzel der Sünde ist in der Seele, hat da die Form der Selbstsucht. Will man nun annehmen, daß der Tod auch das in der Seele selbst wurzelnde Princip des Bösen tilge, so trage ich Beden-

ken, so weit zu gehen. Ich neige mich vielmehr auf die Seite derer, welche für die Zeit vom Tode bis zum Gericht eine allmählige Läuterung und Verklärung annehmen, ähnlich der successiven leiblichen Verklärung unsers Herrn von seiner Auferstehung bis zur Himmelfahrt. Ich bin aber dabei ferne von der Annahme eines Purgatoriums im Sinne der katholischen Kirche, ferne von der Annahme einer successiven Verklärung durch natürliche Kräfte, da ich sie vielmehr nur möglich denke durch die Kraft der imputirten Gerechtigkeit Christi und mithin nur bei denen, welche diese als Seelengewand aus der Zeit in die Ewigkeit hinübernehmen, ferne von der Annahme eines unendlichen Progressus einer durch den Gegensatz des Bösen bedingten ewigen Fortentwicklung, da ich ihr Ende eintretend denke am Tage des Gerichts. —

Bis zu diesem Ziele halte ich wie Spuren von Mangel der Erkenntniß, so auch Regungen der Erbsündlichkeit selbst bei den selig Gestorbenen für möglich. Zu dieser Consequenz sehe ich mich genöthigt, wenn ich das Murren auf die Seligwerdenden deute. Haben wir sie zu scheuen? Auch ein Paulus fürchtet sich nach dem Tode bloß erfunden zu werden; er möchte lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden. Läßt sich daraus nicht schließen, daß die pure Menschlichkeit gleich nach dem Tode ohne ein Ueberkleid, das uns die göttliche Gnade anzieht, keineswegs einen tröstlichen Anblick gewähre? Niemand kann einen andern Grund legen, außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christ. Was aber Jemand auf diesen Grund bauet, ob Gold, Silber, Edelsteine oder Holz, Heu, Stoppeln, das wird der Tag klar machen, denn es wird durch's Feuer offenbar werden und welcherlei eines Jeglichen Werk sei, wird das Feuer bewähern. Wird Jemand's Werk verbrennen, so wird er deß Schaden leiden; er selbst aber wird selig werden, so doch als durch's Feuer. Selig kann also auch der noch werden, der auf den Grund Heu und Stoppeln gebaut hat, das im Feuer verzehrt wird; aber er wird unter die Kleinsten im Himmelreich gehören.

Sch. W.

Die Sakristei.

Ein wichtiger Ort in der Kirche, früher auch für die Gemeinde, die dort ihre Sünden bekannte und Vergebung derselben vom Beichtiger erhielt; jetzt aber, wenn nicht Sitzungen des Kirchenvorstandes und der Kirchenverwaltung darin gehalten werden, fast ausschließend für den Geistlichen, wo er seine Gedanken nochmals sammeln soll für die Predigt des göttlichen Wortes. Es ist daher höchst unangenehm für ihn, wenn entweder gar keine eigentliche Sakristei da ist, sondern, wie in manchen Kirchen, blos ein sogenannter Gitterstuhl, wo er die Leute sieht und von ihnen gesehen und dadurch in seinen Meditationen gestört wird; oder wenn sich niedere Kirchendiener und Klingelsackträger darinnen aufzuhalten pflegen, die er vielmöglich zu entfernen suchen soll, so wie sich die allenfallsigen Collegen von selbst gedrungen fühlen werden sich stille zu verhalten; oder wenn sie selbst sehr dunkel und feucht ist, wie es nicht selten der Fall ist. Ja es gibt leider! sehr häufig schlechte Sakristeien voll Rost und Moder und dicker, dumpfiger Luft, wo man das oft einzige, kleine Fenster nicht öffnen kann; es giebt aber auch schöne, helle, geräumige, von denen eine Thüre hinaus ins Freie führt und oft eine schöne Aussicht gewähret, was von gedoppelten Vortheile ist; die mit einem guten Ofen und dem nöthigen Holze versehen sind, welches letztere aber auch oft fehlet, wenn es nicht der Pfarrer aus eigenen Mitteln herbeischafft, was aber gegen alle Ordnung ist, da Beheitzung um der Gesundheit willen dringend nöthig ist und wo oft die Wände mit schönen Bildern alter ehrwürdiger Pfarrherren und Superintendenten geschmücket sind, wie in Rothenburg, Wunsiedel ꝛc. deren Anblick oft wahrhaft erbauend, tröstend und stärkend wirkt.

Und was nun in eine Sakristei nothwendig gehört? Außer Bibel, Gesangbuch, Agende, außer Tisch und Stuhl und Tintenfaß, lauter weltliche Dinge, wenn es gleich nach der Etymologie des Wortes sehr auffallend lautet,

1) nemlich ein Spiegel, denn der ist so nothwendig wie zum Toilettentisch einer Dame, aber wahrlich! nicht zum Dienste eitler Putzsucht, sondern zum Dienste der Ordnung und des Anstandes; daß sich der Geistliche, ehe er Altar und Kanzel betritt, darin beschauen kann, wie er gestaltet ist, ob sein Ueberschläglein (Bäffchen) Halsbinde ꝛc. in Ordnung ist und kein Flecken oder Runzel oder des etwas an ihm und seiner Kleidung ist, das störend in die Augen fallen könnte, denn die pünktlichste Ordnung bis ins Kleinliche ist hier heilige Pflicht!

2) ein Kalender, um bei allenfallsigen Bekanntmachungen Namen und Datum des Tages genau angeben zu können;

3) ein Geschäftskalender, in dem die Zeit, wann kirchliche Kollekten und die Vertheilung von Privat-Stiftungen zu verkündigen sind, aufgezeichnet ist und endlich

4) soll ich es sagen? nur französisch, ganz im Verborgenen, ein pot de chambre, besonders wenn kein anderer Ausgang, kein Hinterthürchen da ist.

Du lächelst über solche Kleinigkeiten, ja! Lächerlichkeiten! aber crede experto Ruperto! sie sind nothwendig und hat es schon Mancher bereut, wenn er nicht darauf geachtet.

Eingesandt.

„In dem „der Bekenntnißstand der s. g. reformirten Kirche „in Kurhessen" überschriebenen Aufsatze des Januarheftes d. J. „der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, wird im Ein„gange, wo die bei Gelegenheit des vorjährigen Kirchentages „zu Frankfurt gehaltene reformirte Conferenz kurz besprochen „wird, gesagt, ein kurhessischer Pfarrer habe bei Besprechung „der kurhessischen Kirchenfrage auf der genannten Conferenz „behauptet, der heidelberger Katechismus habe durchaus „keine symbolische Geltung in Kurhessen. Da Unterzeichneter „der einzige kurhessische Pfarrer ist, der in der genannten Con-

„ferenz gesprochen hat, so muß er diese Behauptung als ihm „zugeschrieben ansehen. Ich habe aber dieselbe, wie aus dem „— in diesem Punkte genauen — gedruckten Berichte über die „Conferenz ersichtlich ist, in solcher Fassung, die, wie es scheint, „dem heidelberger Katechismus in der hessisch-reformirten Kirche „jedes symbolische Ansehen absprechen soll, nicht gethan; wie „denn auch eine solche Behauptung meine Ansicht von dem „Bekenntnißstande der hessisch-reformirten Kirche weder zur „Zeit der reformirten Conferenz zu Frankfurt richtig ausge„drückt hätte, noch jetzt, nachdem ich den oben bezeichneten „Aufsatz aufmerksam durchgelesen habe, ausdrücken würde. — Da, „wenn ich meine Ansicht von dem Bekenntnißstande der hessisch„reformirten Kirche positiv aufstellen sollte, ich diese, heute wie „zur Zeit der reformirten Conferenz zu Frankfurt, als eine „zwischen der lutherischen und reformirten die Mitte haltende „Kirche darstellen müßte; einer solchen Darstellung aber ihre „Blätter zu öffnen, einer die Interessen der lutherischen Kirche „vertretenden Zeitschrift nicht wohl zugemuthet werden kann: „so beschränke ich mich auf obige Berichtigung, mit dem „Wunsche, der Bekenntnißstand der hessisch-reformirten Kirche „möge von reformirt- und lutherisch-gesinnter Seite in Kur„hessen und anderwärts so aufgefaßt werden, wie er sich, all„seitig betrachtet und gewürdigt, darstellt, nicht aber, wie man „auf der einen oder der andern Seite wünscht, daß er sein „möchte."

Louisendorf in Kurhessen im Juli 1855.

Zimmermann,
Pfarrer der französisch-reformirten
Gemeinde daselbst.

Die Humaniſten und das Evangelium.

(Fortſetzung.)

Der Einfluß des italieniſchen Lebens und Denkens auf Deutſchland mußte natürlich von Bedeutung ſein. Es laſſen ſich Spuren hievon ſchon frühe nachweiſen. Indeſſen pflegt man das Aufblühen klaſſiſcher Studien in Deutſchland von Johann Reuchlin an zu datiren. Er hat lateiniſche und griechiſche Sprache reinen Styls zu einem Hauptgegenſtand der Univerſitäts-Studien erhoben. Die Interpretation der Claſſiker fing an mit der innigſten Begeiſterung von den fähigen Köpfen vernommen zu werden. Man muß aber in der That weiter hinauf greifen, wenn man die Ueberleitung klaſſiſcher Bildung von Italien nach Deutſchland auffinden will. Auch darf man ſich, wie gewöhnlich geſchieht, mit Hinweiſung auf Agricola und Hegius als Stammväter klaſſiſcher Bildung in unſerem Lande nicht begnügen. Anderer Verhältniſſe, wie Aeneas Sylvius Stellung zu den Deutſchen, ſodann des Einfluſſes jener großen Concilien und ihres Völker- und Gelehrten-Confluxes nicht zu gedenken, legt Raumer in ſeiner Geſchichte der Pädagogik, Ullmann in ſeinem Werk: Die Reformatoren vor der Reformation und Hagen in ſeinen literariſchen und religiöſen Verhältniſſen Deutſchlands im Reformations-Zeitalter große Bedeutung für die Entwicklung eines hohen geiſtigen Lebens auf das in den Niederlanden unter den ſogenannten Hieronymianern, — auch Brüder bonae voluntatis,

und Brüder vom gemeinſamen Leben genannt, — erwachte Weſen. Kann man auch dem Vater dieſer Brüderſchaft, Gerhard Magnus — geboren um das Jahr 1340 — eine direkte Förderung klaſſiſcher Bildung nicht zuſprechen, da er ſich im Gegentheil mit großem Mißtrauen gegen alle das Heil nicht unmittelbar fördernde Studien verhielt, ſo brach doch mit dieſer tiefern und vom Anhauche des edlen Myſtikers Ruysbrock befruchteten Natur ein Leben hervor, das ſich in die Länge zog und von Glied zu Glied höher trieb.

Ihm an Innerlichkeit des Lebens ganz ähnlich, doch ſchon freier und weiter — jener liebenswürdige Florentius Radewin. Gerhard von Zutphen dann, der in ſeinem Buche de libris Teutonicalibus allen Laien die Bibel in der Mutterſprache empfiehlt und deutſch den ganzen Gottesdienſt will gehalten haben. „Beten müſſe man auf jedenfall in der Mutterſprache", darin hatte er recht; aber daß er ſich, wie ihm ſeine Zeitgenoſſen nachſagten, zu Tode ſtudirt habe, darin hatte er Unrecht.

Und nun Thomas Hemmerlin (Malleolus) von Kempen. Man iſt gewohnt in ihm den tiefſinnigen Chriſten zu verehren und ihn für einen Hort und Bewahrer evangeliſcher Elemente in trüber verkommener Zeit zu halten. Auch hat man ihm Dank, daß er dem harten Erdreich eine Saat des Göttlichen wußte beizubringen, deſſen Früchte einſt eingeſammelt wurden in unſere Scheunen. Doch pflegt man dieſen edlen Thomas nicht in die Reihe derer zu ſtellen, die in Deutſchland klaſſiſcher Bildung Bahn brachen. Er zeichnet ſich ſelbſt auf dem Gebiete der Theologie weder durch Kühnheit der Forſchung, noch durch großartige Fortſchritte in der Entwickelung der Theologie aus — cf. Hagen, a. a. O. I. pag. 75 — noch findet man in ihm die Aeußerung und Kraft eines oppoſitionellen Elementes. Und doch hat er fürs Erſte zum geiſtigen Aufſchwung Deutſchlands kräftig beigetragen und ſodann der Evangeliſirung Deutſchlands mächtig mit vorgearbeitet. Dem ſcholaſtiſch ſpekulativen Weſen war ſein Buch de

imitatione Christi ein Todestränklein. Nicht minder dem bloßen Sinnen-, Wallfahrts- und Roſenkranzchriſtenthum. Durch ſeine noch reine Contemplation zog er das im Hirn zu bloſen Formeln und verknöcherten Begriffen, und in den fünf Sinnen zu bloſem Spektakel gewordene chriſtliche Weſen in die innere Welt des Gemüthes und des wieder zurecht gebrachten Gewiſſens hinein und ließ eine chriſtliche Ethik ahnen, die trotz ihres bisweilen mönchiſchen Beigeſchmackes für tiefere Gemüther ein Halt am Chriſtenthum wurde und der „paganitas“ und humaniſtiſchen Ausartung wehrte, welche im ſtarken Anzug war.

Es iſt erſtaunlich, welch' geiſtige Macht von dieſem Buche über die Gemüther ſich ausgegoſſen hat. Ein warmer durchdringender Regen vom Himmel nach tödtender Dürre! Für die Reformation iſt dieſes Buch, obwohl es mit Recht ein Gemeingut aller Confeſſionen geworden iſt,*) ein in edelſter und richtigſter Weiſe wirkender Vorläufer geweſen.

---

*) Ja der ganzen Menſchheit. Wir geben hier in der Anmerkung folgendes Citat aus Gottfried Arnolds unpartheiiſcher Kirchen- und Ketzer-Hiſtorie, Tom. I., pag. 581, 15.

„Auſſer Europa iſt es ſogar auch in die türkiſche Sprache überſetzt worden, wie gar viele bezeugen als der berühmte Orientaliſt Hotingerus in hist. eccl. seculo 15 pag. 73 und in der bibl. orient. p. 91. Paul Freher Theatr. vir. el. f. 92. Stub. Miraeus Elog. Belg. Pag. 56. Destel in Bibl. Belg. und andere, ſonderlich Henricus Sommalius, der in der dedication des IX. tomi der operum Th. a K. p. 297 folgendes merkwürdiges erzählt: „Als einer aus der Societät Jeſu vor ohngefähr 18 Jahren (er ſchriebe das Anno 1598) nach Argirium oder Algier in Mauritanien gereiſet war, um vor Gefangene die Ranzion zu bringen: führte der König, der ehemals ein Chriſt geweſen war, ihn in ſeine Bibliothek, darin allerhand Bücher zu ſehen waren. Hier zeigte er ihm manche Schriften und unter andern das Büchlein von Kempis von der Nachfolge Chriſti, welches in die gemeine türkiſche Sprache verſetzt war. Hievon ſagt er, er hielte dieſes höher, als andere Mahometaniſche.“ Es iſt auch kein Zweifel, daß es nach und nach in manche Amerikaniſche Sprache werde überſetzt werden (wo es nicht ſchon geſchehen), indem ſo viele chriſtliche

Es ſteht noch ganz auf katholiſchem Boden. Unrecht wärs auch, die katholiſche Kirche um dieſer Perle willen in ihrer Literatur nicht preiſen zu wollen. Aber es iſt aus dem Katholicismus herausgewachſen, in welchem unſere Kirche geboren wurde und den ſie zu pflegen und vererben hat in viel Tauſend Glied.

Dabei darf nicht verſchwiegen werden, wie Unrecht man dem katholiſchen Buche gethan hat von unſrer Seite Der ſelige Arndt hat ſchon in ſeiner Ueberſetzung Stellen ausgelaſſen. Caſtellio in der lateiniſchen Ausgabe ebenfalls. Andere noch mehr. Katholiſche Schriftſteller haben mit Recht ſich namentlich über die Auslaſſung des IV. Buches von den Sacramenten beſchwert. Derſelbigen Einer macht ſeinem gerechten Zorne Luft mit den Worten: „die Ketzer wetzen wider das IV. Buch nicht nur die Zähne, ſondern auch die Meſſer als gottloſe Gäſte in gottſeligen Büchern oder vielmehr geſchworne Feinde“ — Arnold a. a. O. pag. 585. — Luther hätte das nicht gut geheißen. Er hat das Buch de imitatione noch nicht gekannt *). Die deutſche Theologie gab er im Jahre 1518 wie ſie war und namentlich zu dem Zwecke heraus, daß man nicht glaube „als wollten wir neue Dinge vornehmen.“

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das bei den Niederländiſchen Brüdern vom gemeinſchaftlichen Leben angebrochene chriſtliche Weſen nicht unangefochten bleiben konnte von denen, die aller wahren Gottſeligkeit nachgingen mit dem Stricke nicht blos um den Leib, ſondern in den Händen.

---

plantagen aus England und Deutſchland daſelbſt ſich feſte ſetzen, und gute Bücher begieriger, als die ſatten Europäer ſuchen. Uebrigens iſt es auch längſt von Petro Golio zu Rom Arabiſch zum Druck befördert worden im Jahre 1663.

*) Arnold meint, jene niederländiſchen lateingeſchriebenen Bücher ſeien nicht ſchnell in Umlauf gekommen, wie die deutſche Theologie und Tauler's gleichfalls deutſch geſchriebenen Bücher. „Kein Zweifel iſt indeß, Lutherus würde dieſen Kempis eben ſo ſehr als Tauler gebraucht und rekommandirt haben, wenn er ihm bekannt geweſen wäre.“

Nachdem die Dominikaner ſie unter Papſt Martin V. beinahe in den Bann gebracht hatten, gelang es dem edlen Johann Gerſon auf der Synode zu Koſtnitz, ihnen Ruhe zu verſchaffen *). Man iſt vielleicht geneigt, unſere Excurſe über die gottſeligen und aſcetiſchen Brüder vom gemeinſamen Leben und insbeſondere über Thomas v. Kempen für Abſchweifung von unſerem Zwecke zu halten.

---

*) Der Prozeß iſt zu bedeutend, als daß wir uns enthalten könnten, in der Anmerkung aus Meiners Lebensbeſchreibung berühmter Männer II. Band pag. 319 das Einſchlägige zu geben. „Beſonders trat auf dem Concilium zu Conſtanz ein Mitglied des Predigerordens mit Namen Matthäus Grabu (Graboff) gegen die Brüder-Congregationen auf. Dieſer Grabu, welcher eine Zeitlang Rektor in einem Convent ſeines Ordens zu Grönningen geweſen war, und eben deßwegen vorgab, die Bruderverſammlungen genau zu kennen, klagte die letztere öffentlich an: daß ſie die Gelübde der Keuſchheit, der Armuth und des Gehorſams beobachteten, ungeachtet ſie in keiner wahren Religion ſeien. Dieß ſei wider die Schrift und wider die geiſtlichen Geſetze; dies eine Todſünde, die weder vom Papſte, noch von Gott ſelbſt geſtattet werden könne, da es einen offenbaren Widerſpruch enthalte, bis wohin ſich Gottes Allmacht nicht erſtrecke. Man dürfe diejenigen mit Recht Mörder nennen, welche auf dieſe Art dem Beſitze von eigenen weltlichen Gütern entſagten und ſich ſelbſt und den Ihrigen das Nothwendige entzögen. Die Weiber, welche an dem Inſtitut Theil nähmen, ſeien Töchter der Verdammniß, wenn ſie auch ſonſt wegen keines andern Irrthums verdächtig wären. Mit Recht endlich könne man alle diejenigen als falſche Propheten anklagen, welche, außer den von dem Papſte und der Kirche beſtätigten Religionen, oder geiſtlichen Orden, ein gemeinſames Leben führten. Die Brudercongregationen ſeien alſo durch ihre Art zu leben in dem Bann, ſo wie alle diejenigen, welche ihnen milde Gaben reichten, oder ſie mit Rath und That unterſtützten, ſich im Zuſtande der ewigen Verdammniß fänden.“

Dieſem Ankläger der Brudercongregationen widerſetzte ſich der berühmte Kanzler der hohen Schule zu Paris, Johann Gerſon, und mit ihm noch dreizehn andere Gottesgelehrte von Anſehen mit dem größten Muthe.

Der Faden aber mußte offenbar hier aufgenommen werden. Abgeſehen nämlich davon, daß ſich Hämmerlin's lateiniſcher Styl zu heben begann, weiſt die Schule zu Deventer auf Italien hin. Thomas ſelbſt giebt ſechs geiſtreichen Schülern den Rath, in Italien ſich eine höhere wiſſenſchaftliche Ausbildung zu gewinnen. Ihre Namen haben ſich in der Geſchichte des Humanismus Deutſchlands zu bekannt gemacht, als daß wir ſie unerwähnt laſſen ſollten. Moritz v. Spiegelberg, Rudolph v. Lange, Rudolph Agricola, Antonius Liber, Ludwig Dringenberg und Alexander Hegius ſchloſſen einen Bund, der nicht nur lebenslänglich in aufrichtigſter Freundſchaft und gegenſeitiger wiſſenſchaftlicher Förderung beſtand, ſondern ſich auch für Deutſchland „in Beſtreitung der alten Barbarei und in Verbeſſerung der Schulen und „Schulwiſſenſchaften" wie Meiners ſagt, bewährte.

Von hier aus thut ſich ein Reichthum wiſſenſchaftlich bewegten Lebens auf. Die von Italien Heimgekehrten, voll reiner Begeiſterung für claſſiſche Studien, finden in der Bildung begabter Jünglinge, in der möglichſten Verbreitung ihrer gewonnenen Schätze die liebſte Befriedigung.

Ein Dreifaches iſt Sämmtlichen gemein.

Zum Erſten: ihre germaniſche Natur hatte von romaniſcher Lascivität nicht gelitten. Zum Zweiten: ihre wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen zogen ihnen endloſe Verfolgungen namentlich der Cölner Theologen zu. Und zum Dritten: ihr Blick in die Finſterniß rings um ſie her war geſchärft.

Nur die hervorragendſten unter ihnen mögen hier mit wenigen Strichen gezeichnet werden.

Sowohl nach Wirkſamkeit, Einfluß und Anſehen, als

Anmerkung. Wer ſich genauer über das in den Niederlanden und dem nordöſtlichen Deutſchland verbreitete wiſſenſchaftliche Leben belehren will, dem ſei Hammelmann: relatio historica, quomodo hominibus westphalis potissimum debeatur quod lingua latina et politiores artes per Germaniam restitutae sint, empfohlen.

nach perſönlichem Werthe und reiner Humanität ausgezeichnet, erſcheint Rudolph v. Lange. Frühe ſchon war er mit Graf Spiegelberg und Agricola auf Antrieb des edlen Thomas nach Italien gereiſt. Später begab er ſich im Auftrage des Domkapitels von Münſter zum zweitenmale dahin. Seine Latinität, ſeine Bildung und vorzügliche Kenntniß der Literatur erregte in Rom die Bewunderung aller Gelehrten und ſelbſt des Papſtes Sixtus IV. (cf. Hammelmann S. 264. 6. 286). Münſter wird hierauf der Ort ſeiner ſegensvollen Wirkſamkeit. Durch ihn berathen will das Domſtift Alexander Hegius berufen. Gleich entbrennt die rabies der Cölner Theologen darüber. Auf jeden Fall müſſe man, meinten ſie, die bisher gebrauchten Lehrbücher, die Gemma gemmarum, das Katholicon, den Mammaetractus und das Doctrinale Alexandri grammatici beibehalten. In großer Geduld ſucht Lange mit Gründen ſie zu überzeugen. Es hilft nichts. Da fällts ihm bei, die Italieniſchen Gelehrten und Freunde um Entſcheid zu bitten. Das ganz für Lange günſtige Votum derſelben ermuthigt das Domcapitel, Hegium zu berufen. Dieſer lehnte zwar ab, aber zwei andere treffliche Humaniſten, von ihm empfohlen, nämlich Tiedemann Camener und Bernhard Gwering hoben die Stiftsſchule zu Münſter mächtig empor. Rudolph Lange blieb die Seele des Ganzen. Welche Kämpfe er um das Licht zu beſtehen hatte, läßt eine Stelle in Agricola's Briefen ahnen. Er ſei ſchüchterner und weit weniger energiſch als Lange, ſchreibt Agricola; aber dennoch entbrenne er dem großen Haufen der unwiſſenden und verächtlichen Feinde der Aufklärung gegenüber und es drehe ſich die Galle im Leibe herum, die er denn auch bisweilen gehörig ausſchütte — bilem ferventis stomachi quandoque acerbius effundo. —

Es iſt wirklich rührend und erhebend, zu ſehen, welche Wirkſamkeit der edle Lange entfaltet. Nach allen Seiten entſendet er claſſiſch gebildete Männer. Hinter allen Reichen iſt er her, Bibliotheken anzulegen. In alle Schulen brachte er ſeine wiſſenſchaftliche Reform. Wo ein wiſſenſchaftlicher Mann

verfolgt war, fand er im gaſtlichen Hauſe Lange's zu Münſter eine Zufluchtsſtätte. Agricola und Hegius, bedeutend in Wiſſenſchaft, unpraktiſch im Leben, ſchicken alle jungen Männer, die nicht Brod und Unterkunft zu finden wiſſen, an ihn. Er hilft „miris modis.“ (Hammelmann 266). Es iſt wirklich eigen: jeder Druck, den die Finſterniß ausübt, muß dazu dienen, die Freunde der Wahrheit und des Lichts zu condenſiren und zu kräftigem Gegendruck zu befähigen. Dem edlen Lange iſt wirklich Außerordentliches gelungen. Sodann iſt auch das wahr: Unter der Ungunſt äußerer Verhältniſſe pflegt die Wiſſenſchaft ſich zwar langſam auszubreiten; aber die Träger derſelben bilden, wie die ecclesia pressa, nicht blos eine Aſſociation der aufrichtigſten Liebe und der wirkſamſten Begeiſterung, ſondern es verſittlicht gleichſam ein sanctus et justus labor, wie Lange ſagt, alle dieſe laboratores. Während um dieſelbe Zeit Angelus Politianus in Folge großer Gunſt der äußern Umſtände zu Florenz in Lascivität und Paganität verfällt, wachſen dieſe deutſchen Humaniſten unter ihren Kämpfen an ſittlichem Kern und fördern mit Wiſſenſchaft und Wahrheit zugleich Sitte und Würde des Lebens. Während namentlich den ſpäten Humaniſten in Italien die „buona bucca e cera,“ d. h. ſinnlich behagliches und durch Bildung des Geiſtes gewürztes Daſein als Ziel des Strebens galt, ſehnen dieſe edlen Geiſter ſich nach der Aufrichtung der Kirche in apoſtoliſcher Reinheit und nach dem Wandel im Lichte evangeliſcher Wahrheit. Ein hoch betagter Greis ſchon, hat Lange das Glück, Luthers Theſen noch leſen zu können.

Mit wahrer Simeonsfreude weiſſagt er: Jam tempus instat, ut tenebrae ex ecclesiis et scholis exstirpentur et redeat puritas in ecclesiis et mundities latini sermonis in scholis (Hammelmann I. c. pag. 278).

Ihm ähnlich im Leben, Wirken und Hoffen iſt ſein Neffe Hermann von dem Buſche. Doch ſeiner wird im Spätern noch vielfältig gedacht werden können, deßhalb wir ſtatt ſeiner uns mit dem Manne beſchäftigen wollen, der in der Ge-

ſchichte der Herſtellung claſſiſcher Bildung in Deutſchland notoriſch die hervorragendſte Stellung einnimmt. Wir meinen Rudolph Agricola (Hausmann). Ein Schüler des Thomas von Kempis, hielt er ſich mehrere Jahre auf ſeines Lehrers Rath in Italien, am längſten in Pavia auf. Daſelbſt ſchloß er mit zwei edlen jungen Deutſchen, einem Dalberg und Plenningen, eines jener Freundſchaftsbündniſſe, welche, wie wir vorhin erwähnt, wiſſenſchaftliche und von einem Hauche des Höhern belebte Naturen in Gemeinſamkeit des Strebens und reiner Begeiſterung ſo oft und ſo innig verbinden. Den Italienern flößte er nicht blos durch die Höhe ſeiner claſſiſchen Bildung vor allen Deutſchen Achtung ein, er wußte ſie durch ſeine bedeutenden muſikaliſchen Kenntniſſe und Fertigkeiten zu entzücken *). Sein äußeres Leben iſt ſehr bewegt. Obwohl er kein Freund von Geſchäften war, kam er in Folge ſeines Rufes und Geſchäfts-Talentes lange nicht von Geſchäften, Miſſionen und allerlei Quälereien los. Ein entſchiedener Freund der Unabhängigkeit und Verächter trügeriſch höfiſchen Weſens kommt er dennoch mit Höfen und Höflingen unabläſſig in Berührung: secutus aulam Maximiliani dimidium hunc annum et tantorum laborum et itineris molestiam pertuli et cum mendacissimis — illis et avarissimis perinde monstris aliquibus hominum conflictatus sum. (Mel. l. c. p. 185). Man ſuchte ihn am Hofe zu halten; aber er wich den glänzendſten Anerbietungen aus. In Heidelberg fand er in Dalberg's Hauſe, der Biſchof von Worms geworden, eine Stätte der Ruhe, unterſtützt und geehrt vom frommen Churfürſt Philipp von der Pfalz.

Es ſpricht uns angenehm und herzerfreuend an, wie in jener Zeit keuſcher und ins innerſte Leben wachſender Wiſſenſchaft un-

*) Constat, Rudolphum adeo excelluisse in Musicis, multas ut cantilenas composuerit, imo ut Italis fuerit jucundior praeterea quod interdum cythara luderet in conviviis eruditorum, ſagt Melanchthon. decl. de vita Agricolae, Tom. III. declam. Argent. 1564.

eigennützige Freundſchaft und zarte Humanität geübt wurde. Dalberg wußte, wie verhaßt dem geiſtvollen Agricola zerſtreuende Geſchäfte und vor Allem die Schulmeiſterei ſei *): ſo möge er ſich in ſein Haus, den ſogenannten Dalberg'ſchen Hof, zu Heidelberg zurück ziehen. Hier wohne auch ſein Plinius (Theodorich v. Plenningen) und er könne in Gemeinſchaft mit ihm ein völlig unabhängiges Leben führen. „Er verlange von Agricola nichts, als daß er ihn in ſeinen Studien unterſtütze, was er gewiß um ihrer alten Freundſchaft willen gern thun werde." (cf. Meiners l. c. p. 339). Nach langer Zögerung nimmt Agricola das Anerbieten an, fühlt ſich aber, wie aus einem Briefe an ſeinen Bruder hervorgeht, in der Knechtſchaft und unter der Bürde, die er ſich ſelbſt auferlegen muß, unbehaglich. Ueberhaupt ſcheint dieſer treffliche Mann die „Eigenſchaft glücklich zu ſein" wie das Goethe

*) Man bot ihm eine Schule in Antwerpen mit 100 Goldkronen Gehalt an. Er ſchlug das Anerbieten aus; die Gründe die er anführt, und ſein Raiſonnement über Schulen ſind ſo intereſſant, daß wir es uns nicht verſagen können, mit einer Anmerkung aus Raumer's Pädagogik, woſelbſt überhaupt über Agricola höchſt anſprechend gehandelt wird, ein Citat zu geben: Eine Schule übernehmen, ſei ein ſchweres und verdrießlichs Ding. — Eine Schule gleiche einem Gefängniß, wo Schläge, Thränen und Geheul ohn Ende. Habe etwas einen ſeinem Weſen widerſprechenden Namen, ſo ſei es die Schule: die Griechen hätten ſie Schola: Muße genannt, die Lateiner ludus literarius, da doch nichts entfernter ſei von Muße als ſie, nichts ſtrenger und allem Spiel widerſtrebender. Richtiger erhalte ſie von Ariſtophanes den Namen φροντιστήριον d. i. Sorgenort. Ich ſoll eine Schule leiten? fährt er fort. Wo bliebe mir Zeit zum Studiren, wo Ruhe zum Erfinden und Ausarbeiten? Wo eine oder zwei Stunden zum Interpretiren eines Autors? Die Knaben nähmen ja meine Zeit größtentheils in Beſchlag und brächten zudem meine Langmuth ſo in Aufruhr, daß ich die Muße nicht zum Studiren, ſondern nur zum Verſchnaufen und um wieder ſtille zu werden, bedürfte.

nennt, nicht gehabt zu haben. Wahrſcheinlich durch frühes übertriebenes Sitzen leiblich verſtimmt und durch eine gewiſſe Schwäche und Unſchlüſſigkeit des Charakters haltlos, war dieſer eminente Gelehrte — Graecissimus omnium, wie ihn Erasmus nennt — dieſer feine Redner, dieſer begabte Dichter hypochondriſch gequält, und um ein Glück des Lebens gebracht, das ihm von vielen edlen Menſchen gegönnt und bereitet werden wollte. Auch merkt man ihm gar wohl an, dem das Zeugniß eines unbeſcholtenen Lebens durchweg zur Seite ſteht, daß ihm ein gut Theil Weltſchmerz im beſten Sinne eingewohnt habe. Es trieb derſelbe ihn deßhalb den Quellen der Erkenntniß mächtig zu. Von großen Folgen war ſein mit dem glänzendſten Erfolge ausgeführter Entſchluß, hebräiſch zu lernen. Dalberg gab ihm einen bekehrten Juden ins Haus. Sein Beiſpiel in Pflege dieſes Studiums war für Viele entſcheidend. Raumer vermuthet in ſeiner Geſchichte der Pädagogik, daß Weſſel auf Agricola in dieſer Beziehung ſchon in Paris eingewirkt habe. Daß reformatoriſches Sehnen, ſcharfer Blick in das vorhandene Verderben der Kirche, namentlich rückſichtlich der Meßmißbräuche und des Cölibats, auch Erkenntniß der pauliniſchen Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben in ihm durch Weſſel angefacht worden ſei, das berichtet Melanchthon aus Goswin v. Halen mit aller Beſtimmtheit (declam. Melanchthon. 1, 602).

Noch einmal mit Dalberg zur Beglückwünſchung des neuen Papſtes Innocenz VIII. nach Rom geſandt kehrt er gemüthlich und leiblich krank nach Heidelberg zurück und ſtirbt 1485 im 42. Lebensjahre. Unter allen ſeinen Verehrern hat keiner ſein Lob reichlicher verkündigt, als Erasmus v. Rotterdam, der ihn nicht nur unzähligemal den divum Agricolam in ſeinen Briefen nennt, ſondern auch den Ausſpruch thut, nihil ab illo viro proficiscitur, quod non divinitatem quandam spiret. (Erasm. opp. omn. Lugd. 1703 fol. Tom. IV. p. 1070.)

Ob dieſer divus Agricola, weit und hochbedeutend an

Wiſſenſchaftlichkeit, matt und unſicher aber im Leben und Wirken, nicht von ſelbſt eine gewiſſe geiſtige Verwandtſchaft mit ſeinem begeiſterten Anhänger Erasmus verräth? Des Letzteren werde aber deshalb und um des Umſtandes willen hier ſchon gedacht, weil wir ſeines Bildes nicht entbehren können zur raſchern Entwicklung deſſen, was wir uns vorgeſetzt haben. Mit ihm treten wir ein auf ein ſchon reformatoriſch bewegteres Gebiet. In ihm begegnen uns ſchon Ausgangslinien und Knotenpunkte der Geſchichte des ſpätern Humanismus und ſeines Verhältniſſes zur Reformation. Aus den Zügen ſeines Bildes zwinkt uns ſchon das an, was die folgende Zeit und auch die Gegenwart oft ſo wehthuend in den höhern Regionen des geiſtigen Lebens erkennen läßt, das Zerwürfniß des Herzens in Erkenntniß und Bekenntniß, die Treuloſigkeit gegen ſich ſelbſt, wider Wiſſen und Gewiſſen zu ſtehen, wo man fliehen, zu zögern, zu ſtocken, wo man ſich entſcheiden ſollte. Das „Anonyme" wie das Goethe nennt, ſteckt dieſem Manne ſchon ſo recht eigentlich im Geblüte und pulſirt hörbar und fühlbar unter dem ehrwürdigſten Gewande.

Erasmus alſo!

Ungern nur übergehen wir das Lebensbild ſeines Lehrers Alexander Hegius, der dem Agricola nicht nur im Leben nahe ſtand, ſondern auch an Lebensbeziehungen, Werth und Streben höchſt ähnlich iſt. Vir, ut paucis dicam, praeceptoris sui simillimus, tam inculpatae vitae quam doctrinae non trivialis. Erasmus Adag. p. 167.

Aber was von jenem galt, gilt von dieſem gleichmäßig: reiner Humanismus mit veredelnder Kraft, Kampf wider die Finſterniß ohne Kraft bei ihrem Dräuen, Sehnſucht nach evangeliſchem Leben ohne Kenntniß des letzten Grundes und Mittels, Erhebung von Schülern und Freunden bis in den Himmel und auf Erden der Stein, der alle Tage von neuem herabfällt.

Im neunten Lebensjahre kam Erasmus ſchon in die

Schule des Hegius zu Deventer. Daß Erasmus unehelich geboren iſt, darüber haben die ſorgfältigſten Unterſuchungen entſchieden. Unwahr iſts aber, daß ſein Vater als Cleriker ihn erzeugt habe. Derſelbe überkam im ſpätern Leben erſt die geiſtliche Würde. Erasmus, ſonſt empfindlich bis zur lächerlichſten Aengſtlichkeit, läugnet ſeine uneheliche Abkunft nicht. Bayle iſt geneigt, der Mutter des Erasmus dafür Dank zu ſagen, daß ſie ſich hat verführen laſſen, „a produire un si excellent homme.“ Auch das iſt unrichtig, daß Erasmus in ſeiner Jugend tardi ingenii geweſen. Bayle hat das gleichfalls genau unterſucht, entſcheidet ſich aber für die verbürgte Nachricht, daß ſchon Agricola über den jungen Erasmus, ſeine Handſchrift, Augen und Kopfformen betrachtend, geäußert habe: Tu eris magnus. Ein ähnliches Zeugniß über des 14jährigen Erasmus erkennbare Anlagen bringt Bayle aus Beatus Rhenanus bei. Der Regens Johann Sintheim zu Deventer, von den außerordentlichen Fortſchritten des Knaben in Kenntniß geſetzt, habe einſt gerührt denſelben umarmt, geküßt und gerufen: Macte ingenio Erasme! tu ad summum eruditionis fastigium pervenies. Wider Willen mußte er ſich in einem Kloſter der regulären Canoniker zu Stain einkleiden laſſen. Möglich, daß er den großen Grimm, den er lebenslänglich oder vielmehr ſo lange ihm Selbſtſucht und Privatrückſicht nicht den Mund verſchloß, gegen die Mönche ausließ, hier in trüben Erfahrungen begründete. Er ließ ſich ſpäter vom Papſte Julius II. des Gelübdes entbinden. Nach einem kurzen Aufenthalte in Frankreich in einigen Klöſtern ſeines Ordens, woſelbſt er ſich gleichfalls höchſt unbehaglich fühlte, begab er ſich nach England. Hier fand ſein nach Anerkennung lechzendes Gemüth endlich volle Befriedigung. Zwar weniger von Seite der Cleriker als der wiſſenſchaftlichen Laien. Er iſt, wie mehrere Stellen in ſeinen Briefen bezeugen, entzückt über die geiſtige Bildung der Engländer. „Apud Anglos triumphant bonae litterae, recta studia (Epist. Lib. VI, 19. 20.) Nicht nur iſt er ſelbſt eiferſüchtig auf die Großar-

tigkeit der wiſſenſchaftlichen Bildung in England, ſondern geſteht offen, auch Italien habe alle Urſache, auf England eiferſüchtig zu ſein. In einem ſpäteren Briefe bemerkt er, dieſe Wiſſenſchaftlichkeit Englands ſei eine Begabung der ganzen Nation. Nach ſeiner Beobachtung dürften von dieſem Ruhme, der insbeſondere dem vornehmen Engländer gebühre, blos die damaligen Cleriker ausgenommen ſein: „Sacerdotum ac Theologorum convivia, ſagt er im XXVI. Briefe VI. Buch — madent vinolentia, scurrilibus opplentur jocis, tumultu parum sobrio perstrepunt, virulentis obtrectationibus scatent; et ad principum mensas modeste disputatur de iis quae ad eruditionem ac pietatem faciunt.“ Es ſei uns vergönnt, noch eine höchſt intereſſante Stelle über England aus Erasmus Briefen hier mitzutheilen, namentlich auch, um uns hier ſchon einen kleinen Vorſchmack der humaniſtiſchen Heiterkeit dieſes Mannes zu verſchaffen, der oft ſo grämlich und mißlaunig über geſchlechtliche Beziehungen der Reformatoren ſich auslaſſen will.

Si Britanniae dotes satis pernosses, Fauste, — ſagt er Epist. Lib. V, 10 —, nae tu alatis pedibus huc accurreres et, si podagra tua non sineret, Daedalum te fieri optares. Nam ut de pluribus unum quiddam attingam, sunt hic nymphae divinis vultibus, blandae, faciles, et quas tu tuis camoenis facile anteponas. Est praeterea mos nunquam satis laudatus. Sive quo venias, omnium osculis excipieris; sive discedas aliquo, osculis dimitteris; redis, redduntur suavia; venitur ad te, propinantur suavia; discéditur abs te, dividuntur basia; occurritur alicubi, basiatur affatim; denique quocunque te moveas, suaviorum plena sunt omnia. Quae si tu gustasses semel, Fauste, quam sint mollicula, quam fragrantia, profecto cuperes non decennium solum, ut Solon fecit, sed ad mortem usque in Anglia peregrinari.“ Unſer Bayle ſetzt in ſeiner ſpitzigen Weiſe hinzu: Vous voyez, que les Anglaises ne lui plaisaient pas moins, que les Anglais.

Indeß zogs ihn doch nach Italien. Nach einjährigem Aufenthalte in Bologna begab er ſich nach Venedig. Hier veröffentlichte er ſeine Adagia. Als er nach kurzem Aufenthalte in Padua endlich nach Rom kam, war ſein Ruf ſchon allgemein verbreitet. Es wäre ihm ein leichtes geweſen, hier ſich eine glänzende Zukunft zu bereiten. Aber die Sehnſucht nach England erwachte hier, angefacht durch unabläſſige Einladung ſeiner dortigen Freunde, in ganzer Stärke. Heinrich VIII. war zur Herrſchaft gelangt. Dieſes Mannes wiſſenſchaftliche Neigungen ließen den Gelehrten vom Fache ein goldenes Zeitalter hoffen. Er eilte hin, fand ſich aber in ſeiner Erwartung getäuſcht. Bald treffen wir ihn in Flandern als Rath des Prinzen von Oeſterreich, nachmaligen Karls V. Oeffentliche Geſchäfte hatten natürlich keinen Reiz für ihn und er für ſie kein Geſchick. Er ſucht in Baſel eine Ruheſtätte und gewinnt dieſen Ort ſo lieb, daß er mit Unterbrechung einiger weniger Jahre, die er, um den reformatoriſchen Unruhen in Baſel auszuweichen, in Freiburg zubringt, an dieſem Orte ſich bis zu ſeinem Tode im Juli 1536 verhielt.

Es iſt der große und allenthalben verbreitete Ruhm dieſes Mannes in der That pſychologiſch und geſchichtlich von einem eigenen Intereſſe. Wenn man recht aufrichtig in der Beurtheilung dieſes Mannes verfahren will, darf man geradezu ſagen, daß der Ruhm desſelben der wenigſtens in Deutſchland erreichte höchſte Ehrengipfel des lateiniſchen Stiliſten iſt. Es fällt uns dabei nicht ein, den Einfluß dieſes feinen Kopfes auf Bildung der Nation, Verbreitung der Aufklärung und Emancipation von den tauſendfältig gegliederten Feſſeln des Obſcurantismus und des Scholaſticismus im geringſten verkennen zu wollen; aber überſchätzen darf man Erasmus nicht. Alles, was er vermocht hat, ſeine ganze Wirkſamkeit nach allen Seiten der damals gebildeten Welt hin, war getragen durch die Gunſt des Umſtandes, daß nach der Würze und Eleganz Erasmiſcher Diction Jeden verlangte und daß die an ſich ſchon vernünftigen und geſcheidten Gedanken, die die Zeit

geboren hatte, so geschmackvoll und reizend vorgetragen waren, und jeder feinen Zunge nothwendig munden mußten.

Das ist das Eine. Das Andere aber, was sich von Erasmus als Erklärungsgrund für seine Berühmtheit und zugleich als Bestimmungsgrund seines Verhaltens und Wesens mit aller Gewißheit aussagen läßt, ist das, daß er Rationalist und zwar Rationalist im läufigen Sinne ist. Es ist, wie sich von selbst versteht, in ihm noch nicht jenes theologische Prinzip wirksam, dessen Gebahren und Verlaufen wir im neunzehnten Jahrhundert zu der unbeschreiblichsten Erschlaffung vieler Geister und zur Entleerung unserer Kirche zu erfahren die Langweile hatten; aber die ganze Methode eines noch nicht mit den Fundamenten der Religion zerfallenen Rationalisten finden wir bei diesem Manne. Ich möchte seinen Rationalismus den positiven nennen, da bei ihm die negativkritische Seite nur auf die Mißbräuche und Abirrungen vom reinen Christenthum gerichtet ist. Aber wo er positiv die christlichen Elemente verarbeitet, da geschiehts ganz in der Art und Weise edler und noch mit dem Glauben an Offenbarung und mit der evangelischen Geschichte nicht zerfallener Rationalisten. Deßhalb mußte auch nothwendig seine eigentliche Glanzperiode in die Zeit vor Luthers Macht über die Geister fallen. Für evangelische Tiefe, für paulinisch-augustinisches Eingehen in den Rathschluß der Erlösung schlägt in ihm keine Ader. Es wird deßhalb von ihm die Schrift, wenn auch mit aller Submission, doch nur mit den äußern Fingerspitzen eines selbst noch vorsichtigen und limitirten Spiritualismus angefaßt. Die Resultate seiner Auffassung sind stets sehr vernünftig und sittlich; aber es destillirt sich Alles zum baaren, immerhin acceptablem diesseitigen Vernunft-Resultat. Darum thut ihm die Allegorie außerordentlich gute Dienste. Mit dieser windet er sich vortrefflich durch das ganze Gebiet der geschichtlichen Offenbarung, nicht blos des alten, sondern auch des neuen Testaments hindurch. Selbst auf die Dogmen kann er sich erfolgreichst mit dieser Methode werfen. Er wird nie spekulativ, gelangt aber überall zu einem fertigen,

glatt und lieblich eingehenden Gedanken. Hätten die Rationaliſten der Neuzeit ſolch' Erasmiſche Decenz, ſolch' humaniſtiſche Feinheit, ſolch' rationaliſtiſche Chriſtlichkeit zu bieten verſtanden, ſie wären eine vornehme Macht geworden, die zwar um nichts weniger die Menſchheit verflacht und die Theologie verſeichtet, dabei aber den gänzlichen und grellen Bruch zwiſchen Selbſt- und Gottesoffenbarung auf lange verdeckt hätten. Um ſtatt vieler Nachweiſungen in Einem Beiſpiele zu zeigen, wie Erasmus auf dogmatiſchem Gebiete ſich zu benehmen pflegt, führen wir an aus ſeiner Anweiſung zur wahren Theologie (methodus compendio perveniens ad veram theologiam), wie er ſich über die Rechtfertigung durch den Glauben ausſpricht. Die Seligkeit, meint er, könne nicht aus unſern Werken kommen, ſondern nur der Glaube mache gerecht. Gut! Was iſt ihm nun aber dieſe Rechtfertigung durch den Glauben? Die demüthige Verzichtung auf die Verdienſtlichkeit unſerer Handlungen.

Er löſt ſich alſo ganz gut aus einer höchſt bedeutenden Angelegenheit; nur iſt leider dabei die ganze Objectivität der Verſöhnung, der eigentliche Schwerpunkt des Dogmas abhanden gekommen.

Das erinnert uns an ein höchſt ergötzliches Theologumenon vom alten Goethe. In Eckermann's Geſprächen, wenn wir nicht irren, wird erzählt, Goethe ſei eines Tages von ſeinen Damen gefragt worden, was es doch mit der Rechtfertigung aus dem Glauben, wovon ſo oft die Rede gehe, für eine Bewandtniß habe? Nach einigem Beſinnen ließ er ſich ungefähr alſo vernehmen: Man hat in der katholiſchen Kirche gelehrt, die guten Werke, milde Stiftungen u. d. gl. machen den Menſchen ſelig; aber das läugnen die Proteſtanten. Das iſt die Sache.

Es läßt ſich aus unſerer kurzen Andeutung die Stellung des Erasmus zum Evangelium im Allgemeinen und zur Reformation insbeſondere ſattſam erkennen. Trug Erasmus, wie alle ſeine Schriften, namentlich die witzigſte und beißendſte

derſelben, das Encomion moriae, darthun, die innigſte Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Reformation in ſich und bahnte er namentlich in den literariſchen Kreiſen durch ſein eminentes Talent ſarkaſtiſcher Polemik gegen Mönchsthum und Superſtition überhaupt nach allen Richtungen hin Wege, er ſelbſt war zum Reformator abſolut untüchtig und er mußte insbeſondere der lutheriſchen Reformation von Herzen feind werden. Erſteres nämlich, daß Erasmus ſelbſt, und hätte ihm auch eine ſtarke Seele innegewohnt, nicht Reformator ſein konnte, läßt ſich auf das Beſtimmteſte durch die Erfahrung beweiſen, daß kein Rationaliſt für ſein Chriſtenthum einer wahrhaften und bis zur Opferbereitwilligkeit ſich erhebenden Begeiſterung fähig iſt, und die feindliche Stellung des Mannes zur lutheriſchen Reformation erklärt ſich zur Genüge aus dem Haſſe und dem Hohne des natürlichen Menſchen gegen die Glaubenseinfalt und Glaubensgewißheit einerſeits und aus der Eiferſucht, die hochſtrebende aber ſchwache Gemüther gegen wahrhafte Größen ſtets zu hegen pflegen. Auf wahrhaft liebenswürdige Weiſe hat Melanchthon, dem Erasmus durch humaniſtiſche Neigungen und durch andere Beziehungen ſehr werth war, eine Parallele zwiſchen Luther und Erasmus gezogen, die wir aus Müller's Leben des Erasmus p. 298 entnehmen: „In theologiſchen Sachen und Lehren ſuchen wir zwei Ding. Das ein Ding iſt, damit wir uns tröſten und ermahnen gegen den Tod und göttliches Gericht, damit wir auch unſer Gemüth aufrichten gegen den Hinterliſten des Satans und wider der Gewalt der hölliſchen Pforten, und dieß Lehren iſt eben die wahre evangeliſche und chriſtliche Predigt, der Welt und aller menſchlichen Vernunft unbekannt. Dieſes lehrt der Luther, und iſt die Frömmigkeit des Herzens, die alsbald gebiert gute Werke ... Das ander, das man in theologiſchen Lehren ſucht, ſind gute Sitten und ein ſtattlich Weſen. Darauf dient gar noch Alles, was Erasmus lehrt. Es haben aber ſolches auch die heidniſchen Philoſophi gelehrt. Was hat aber Chriſtus gemein mit den Philo-

sophis? Oder der Geist Gottes mit der Blindheit menschlicher Vernunft? Welche der Art Lehre nachhangen, die lernen wohl die Liebe, den Glauben lernen sie nicht. Wo aber die Liebe nicht aus dem Glauben fließt, so ist sie schon eine pharisäische Gleißnerei, ein betrüglicher Schein ist es, und ist keine Liebe. — Doch acht ich, Erasmus sei den alten fürzusetzen." — Vortrefflich. Dieß Urtheil Melanchthons bestätigt sich auf die bestimmteste Weise durch alle schriftlichen Hinterlassenschaften des Erasmus. Selbst das erbaulichste und wirklich zum großen Theil in andächtiger Stimmung geschriebene Buch desselben, nämlich encheiridion militis christiani — schon vom Jahre 1501 — ist alles positiv evangelischen Kernes baar und ledig. Vortreffliche Ausführungen eines gebildeten Menschen, der auf dem Gebiete der natürlichen Religion sich ergeht und deren Erzeugnisse durch die vergeistigten Ceremonien des christlichen Cultus schmückt und ausbietet. Aber bei all der „stattlichen" und respektablen Frömmigkeit sieht sich der Sünder umsonst nach der Pforte um, die ins Allerheiligste der Liebe Gottes in seinem Sohne und zum Frieden in der Gerechtigkeit führt.

Auch von hier aus läßt sich einmal der Segen und dann die Macht der Reformation erkennen. War ein Erasmus nicht fähig die Knechtschaft der Kirche zu lösen und dem Evangelium eine Bahn auf dem Gefilde ihres Lebens zu machen, so konnte er dennoch, und that es in mächtigen Kreisen schon, seinen in christlichem Gewande auftretenden Rationalismus zur Herrschaft auf dem Gebiete des Geistigen bringen. Es sind deßhalb neuere Rationalisten ganz geneigt, in Erasmus die ächt reformatorische Richtung zu erkennen und die lutherisch positive Reformation deßhalb zu verunglimpfen, weil sie jener ein Hemmniß gewesen. Hagen, in seinem relativ ausgezeichneten, in dem letzten Punkte aber einseitigen Werke, spricht sich ausführlich und bestimmt für Erasmus' ächt reformatorischen Geist (namentlich cap. 4 Bd. III.) aus. Es wäre wohl auch eine Art Reformation geworden; aber sie wäre auch darnach gewesen. Was

ſich im gebildeten und glatten Humaniſten wie chriſtliche Religion und Frömmigkeit ausnahm, das mußte über kurz oder lang in dem minder gebildeten und feinen Träger dieſer Richtung ſich zu dem geſtalten, was wir in dem raſchern und ſinnlichen Italien ſogar im äußerlichen Bunde mit der Kirche dargeſtellt und bis in höchſter Kriſe bereits als Praxis dargeſtellt ſehen — zum nackten Unglauben und ſadducäiſchen Weſen. Dagegen hatte das Formen-Chriſtenthum jener Zeit nicht Waffe und Lehre. Der Schade hätte nicht nur tief in die Kirche, ſondern auch gewiß übel in den germaniſchen Charakter eingefreſſen. Ihm war nur die lutheriſche Reformation gewachſen, die, treupoſitiv und geiſtig frei, zum geſunden evangeliſchen Leben und Denken jede Art und Stufe der Bildung zu leiten vermochte. Es iſt auch die Macht und der Einfluß der in reiner Geſtalt durch Luther wieder zum Bewußtſein gekommenen Apoſtellehre und des altkatholiſchen Glaubens auf Erasmus und die ſämmtlichen Humaniſten nicht zu verkennen. Der ſichere und mit heiterer Zuverſicht über die chriſtlichen Dogmen hinſpielende und hinwegſpiritualiſirende Erasmus von 1501 iſt im Jahre 1529 geneigt, ſogar im Dogma von der Trinität rechtgläubig erfunden zu werden. Er kann ſeiner eingefleiſchten rationaliſtiſchen Anſchauung nicht los werden bis ans Ende, aber das Evangelium, neu in ſeiner Wahrheit, aus nie geahnten Tiefen erſtanden und von den Trägern der feinſten Wiſſenſchaftlichkeit mit Begeiſterung umfaßt, hatte ihm imponirt.

Je mehr er aber von einem Etwas, das von allen Seiten ihn überkam und das doch der innerſten natürlichen Beſchaffenheit ſeines Herzens und Weſens zuwider war, gedrängt wurde, deſto feindlicher geſtaltete ſich ſeine Stimmung gegen den gewaltigen Menſchen, der ihn aus ſeinem ſüßen Frieden aufgeſtachelt hatte.

Der Ausbruch der erasmiſch-lutheriſchen Fehde war ziemlich lang ſchon erwartet. Schon im Jahre 1516 hatte im Winkel ſeines Kloſters der Bruder Martin an Erasmus Anſtoß genommen. Er ſchrieb an Spalatin, daß Erasmus nicht recht

von der Pauliniſchen Rechtfertigungslehre ſchreibe und ſich überhaupt in den Begriff der Erbſünde nach Paulus, Auguſtinus und anderer Väter Auffaſſung nicht zu finden wiſſe. Er wittert in ihm den Pelagianer. In demſelben Jahre geſteht er Johann Langen, Licentiaten der Theologie zu Erfurt, er „halte alle Tage weniger auf Erasmus.“ Er reſpektire zwar ſeinen Kampf gegen das Mönchiſche Unweſen, aber Erasmus wiſſe nichts Gründliches von Chriſto. Er müſſe daher vor ihm warnen. „Ein Grieche oder Ebräer“ ſei noch nicht durch ſeine Sprachkunſt ein wahrer Chriſt. Auguſtinus ſei auch mit ſeiner „einzigen Sprache“ mehr werth geweſen, als St. Hieronymus mit ſeinen fünferlei Sprachen. In der erſten Zeit der Reformation ſucht Luther ſich in Verhältniß zu dem bedeutenden Manne zu ſetzen. Vom Jahre 1518 iſt ein Brief von Spalatin vorhanden, in welchem Luther den Erasmus belobt, der gelehrten Wiſſenſchaften wegen. Doch iſt in der Hauptſache ſeine Anſicht über ihn dieſelbe. Luther geſteht, er habe ſich ſorgfältig zu hüten, „daß er nicht über Erasmus heraus fahre.“ Eine Annäherung der beiden innerlich divergirenden Männer erfolgte erſt 1519.

Luther hatte im März des genannten Jahres ziemlich ängſtlich und ſteif und mit einer ihn ſchlecht kleidenden Submiſſion dem Erasmus das Bedauern ausgedrückt, daß er einem Mann, mit dem er ſich täglich im Geiſte beſchäftige, der „das Innerſte eines Jeden ganz und gar einnehme“ und in deſſen „Unterricht“ Jeder ſtehe, noch nicht brieflich und perſönlich nahe gerückt ſei, und Erasmus ließ ſich von Löwen aus Ende Mai deſſelben Jahres freilich etwas vornehm und mit dem Tone eines überlegenen Gelehrten, immerhin aber in wohlwollendſter Weiſe vernehmen. Schon hier ſind Rathſchläge, sensim und pedetentim zu gehen und es mußte alſo gleich anfangs ſchon in Erasmus die Beſorgniß rege geweſen ſein, daß Luthers Feuergeiſt ihm unbequem werden könne. Sehr intereſſant ſind in dieſem Briefe die Klagen über die obſcure Cleriſei am Rheine und ihre Wuth über die Fortſchritte

der Wiſſenſchaft. Sie ſeien ihm noch feinder, behauptet er, als Luthern ſelbſt. Er wolle aber mit Sorgfalt ſeiner Geſundheit pflegen, um „für die guten Künſte" dieſen zum Trotz thätig zu ſein. Ueberall, ſo ſchließt er, ſeien gute und fromme Leute, „chriſtliche Männer" Luthern zugethan. Mit beſonderer Ausführlichkeit ſpricht ſich Erasmus über Luthers Charakter und Frömmigkeit wenige Monate darnach gegen den Churfürſten Friedrich aus. Es ſei ſehr erfreulich, daß „Punkto ſeines Lebens und Wandels Niemand leichtlich etwas tadeln könne", daß Luther ein Mann „von gut Gerücht und Ehre" ſei. Es hatte Erasmus auch noch Briefe des günſtigſten Inhaltes über Luther an Spalatin geſchrieben. Dieſe Zuſchrift wurde aber unglücklicherweiſe veröffentlicht und Erasmus alſo aus ſeiner ſüßen Ruhe aufgeſchreckt. Nun floß überall etwas Beißendes in Briefen und öffentlichen Schriften gegen Luther und die Reformatoren ein, um ja nicht in ihr Geſchick verflochten zu werden. Luther trugs lange. Noch im Jahre 1523 ſchreibt er an einen Ungenannten („achtbaren Herrn Doktor"), daß er Erasmus nicht Urſach gebe, etwas wider ihn vorzunehmen, und es „zu gut halten wolle, ob er Eins oder Zweier an ihn ſetze;" werde er ſich „aber ins Spiel mengen", ſo wolle er ſich „nichts laſſen anfechten ſein großes Anſehen, Namen und Gunſt," denn er wiſſe, „was in ihm ſteckt." Doch Luther war nicht der Mann, lange hinter'm Berge zu halten. Er mußte „herausfahren". Deßhalb ſchrieb er, treu ſeiner wahren Natur, im Jahre 1524 an Erasmus. Hier iſt Luther wieder Luther. „Er habe ſeine Feder bisher im Zaume gehalten, obwohl Erasmus ihn ſehr „angeſtochen habe." Er habe aber, ehe er weiter gegen ihn verfahren wolle, es paſſend gehalten, ihm ein Zeugniß ſeiner Aufrichtigkeit zu geben. Es ſchmerze ihn, daß Hutten ſeine Expoſtulation herausgegeben und Erasmus damit gereizt habe. Er könne ihm nicht zumuthen, da er nun einmal von Natur zaghaft ſei, an ihrer großen Sache ſich zu betheiligen, er wolle es ihm auch gerne nachſehen, wenn er ſich „den Papſt und die Gewaltigen durch allerlei Artigkei-

ten günſtig erhalte; auch ſolle es ihm verziehen ſein, wenn er perſönliche Neckereien und Sticheleien gegen ihn vorbringe, aber er ſolle aufhören, die Lehre von der Gottſeligkeit zu verdrehen, und ſich begnügen, einen Zuſchauer ihrer Tragödie abzugeben."

Die Antwort darauf war Erasmus Diatribe oder Disputation vom freien Willen des Menſchen. Man muß in der That die Feinheit des Erasmus bewundern. Er ſah ein, daß nur eine offene Fehde mit Luther ihn bei den katholiſchen Potenzen wieder einigermaßen nach tauſend der Kirche erwieſenen Unbilden genehm machen könne. Sein Ruf verlangte überdieß nothwendig, daß er mit möglichſtem Glanze und dem Zeugniſſe der Ueberlegenheit aus dieſer Fehde hervorgehe. Sodann mußte ein Gebiet betreten werden, auf welchem er, ohne der Heuchelei bezichtigt zu werden, ſich in kirchlicher orthodoxer Anſchauung bewegen und wo möglich ſeinen verhaßten Gegner der Ketzerei beſchuldigen konnte. Kein Stoff vermochte für das Alles ſo handlich und traktierlich zu ſein, als die Lehre vom freien Willen. Es faßte mit dem Griffe in denſelben Erasmus Luthern in der That am Schopfe, und man konnte ſagen, da, wo dieſer am „widerhaarigſten" war. Man muß wiſſen, daß Luther nicht erſt durch die Fehde mit Erasmus zu jenem äußerſten Extrem eines servum arbitrium gedrängt wurde, wie man neuerlich behauptet hat. Luther hatte ſchon im Jahre 1516 ein Corollarium: „voluntas hominis sine gratia non est libera sed serva, licet non invita durch ſeinen Schüler Feldkirch vertheidigen laſſen. Dieſe höchſt intereſſante quaestio subscripta de viribus et voluntate hominis sine gratia, contra doctrinam Sophistarum, disputata Wittenbergae Anno M. D. XVI.; Praesidente eximio viro Martin Luther, Augustiniano Art. et Theol. Magistro iſt von Luther mit einer ausführlichen Erklärung verſehen, aber letztere erſt von Löſcher im Jahre 1703 aus einem aufgefundenen Manuſcript veröffentlicht. Die Härte und Paradoxie des Ausdruckes und der Lehre vom servum arbitrium, wozu ſich Luther bekannte und bis zu deren äußerſter Behauptung er zu drän-

gen war, mußte in Erasmus die Hoffnung nähren, daß Luther ſich bloßſtellen und überſtürzen werde. War ja doch die Anſchauung aller Denkenden ſo entſchieden für die Lehre vom freien Willen, daß die Behauptung des Gegentheils ſchon von vornherein die ganze Geiſterrepublik aufbringen mußte. Seit Anſelm von Canterbury*), ja gewiſſermaßen ſeit Scotus Erigena war das liberum arbitrium, wenn gleich absente ipsa rectitudine, als ein metaphyſiſches Grundprinzip ſo anerkannt, daß ein Gegenſatz nicht anders als ein novissimum der paradoxeſten Art aufgenommen werden mußte.

Es kann hier, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht auf die Controverſe ſelbſt in ihren theologiſchen Beziehungen eingegangen werden. Indeß darf der Kampf des großen Humaniſten mit dem gleichgroßen Theologen ſchon um des Umſtandes willen nicht unberückſichtigt bleiben, weil nirgend mächtiger und überzeugender die ſittliche und man kann ſagen, die wiſſenſchaftliche Ueberlegenheit der evangeliſch gläubigen Theologie über den humaniſtiſchen Rationalismus und blos rationellen Humanismus im ganzen Reformations-Zeitalter hervortritt als hier. Auch mögen die, die neueſtens wieder zu einem Sturmlauf, namentlich gegen die ehrwürdige Geſtalt des edlen Luther ſich verſchwören und ſich bis zu dem Wagniß montirt haben, ihm ſogar jede gelehrte und wiſſenſchaftliche Befähigung abzuſprechen, aus dieſer Controverſe entnehmen, wie die am meiſten geachtete Potenz des Jahrhunderts ſich zu Bruder Martinus puncto des Rufes der Gelehrſamkeit ſtellt und verhält.

Es iſt nicht Ironie und gewöhnliche Captatio, wenn Erasmus gleich zu Anfang ſeiner Disputation ſich alſo vernehmen läſſet **):

„Ich weiß gar wohl, daß Einige mit zugeſtopften Ohren

---

*) cf. Anselm v. Canterbury de lib. arb. 4.

**) Wir brauchen hier des allgemeinen Verſtändniſſes willen die walchiſche Ueberſetzung der Diatribe.

ſchreien werden: wider den Strom! Erasmus unterſteht ſich mit Luthern Krieg anzufangen. Iſts nicht, als wenn eine Mücke mit dem Elephanten wollte Krieg führen?"

Dieſer Reſpekt vor Luther als Gelehrten kehrt immer wieder in der Schrift des Gegners. Schon wo Erasmus im Fluſſe der Erörterung iſt, ſpricht er von denen, „die tapfer ſchreien, Lutherus habe mehr Gelehrſamkeit in ſeinem kleinen Finger, als Erasmus im ganzen Körper", und ſetzt, wenn auch mit affectirter Beſcheidenheit, doch gewiß ohne Ironie hinzu: — „welches ich jetzo nicht widerlegen will."

Er thut recht daran, Luthern gegenüber ſich nicht zu ſehr aufzuſpreizen; denn abgeſehen von der ſeltenen Feinheit und man möchte ſagen Lieblichkeit des lateiniſchen Stils, iſt die Diatribe des Erasmus als wiſſenſchaftliche und theologiſche Expoſition von kaum glaublich geringem Werth. Es iſt zwar ein wahres Acheronta movebo von Seite des Mannes ganz gut zu verſpüren; indeß fehlt ihm das theologiſche Verſtändniß der Streitfrage in einem Grade, daß es ſich wohl erklären läßt, wenn ſelbſt von ſeinen Freunden das: si tacuisses vernommen wurde.

Er rechnet die Lehre von freien Willen unter die Geheimniſſe, „welche uns Gott nicht will ergründen laſſen." Er wirft dieſe Lehre in Bezug auf ihre theologiſche Bedeutung mit der Lehre „von der Empfängniß der Gottesgebärerin" zuſammen. Was muß einem Erasmus Theologie als Wiſſenſchaft gegolten haben, wenn er ſchon auf anthropologiſchem Gebiete ihr die Berechtigung, zu begrifflicher Klarheit zu gelangen, abſpricht?

Sodann behauptet er, die Unterſuchung dieſer Lehre ſei gefährlich. „Die allermeiſten Menſchen haben einen rohen und fleiſchlichen Sinn, der geneigt ſei zum Unglauben, zu Schandthaten, zur Gotteslästerung, daß man nicht erſt Oel ins Feuer ſchütten ſolle." Eine ſchöne Blöße, die Erasmus dem ehrlichen Luther giebt! Am Dreinſchlagen von des Letztern Seite wirds, wie wir bald ſehen werden, nicht fehlen.

Nun erſt kommt Erasmus zur eigentlichen Expoſition. Nach der Appellation an das Bewußtſein der gebildeten Heidenwelt citirt er eine große Menge von Stellen heiliger Schrift und Geſchichte und ſpart namentlich in ihnen der Citate aus den Apokryphen nicht, die ihm handlicher erſcheinen mochten, als die kanoniſchen Ausſprüche. Er verfährt hiebei ganz in der Weiſe des ſeligen Bretſchneiders, der bei ähnlichen Anläſſen ſtets mit ſeinem Kiele eine Schriftſtelle aufſpießte und dem ordinären Hausverſtand zur Beſcheidung in letzter Inſtanz vorlegte.

Vor dieſe Inſtanz bringt Erasmus auch die dogmatiſchen Conſequenzen der Lehre und es konnte an erquicklichen Ergebniſſen natürlich nicht fehlen. Er erinnerte uns ganz an Bayles Argumentation gegen die kirchliche Lehre von der Erbſünde als Strafe: „was würde die Vernunft zu der Handlungsweiſe eines Fürſten ſagen, der einen Rebellen für ſeine Empörung ſammt ſeinen Nachkommen mit immerwährender Neigung zum Empören ſtrafen wollte?“ Da hatte er die Lacher freilich auf ſeiner Seite.

Hatte ſich Erasmus, wo er blos kritiſch und negativ zu verfahren brauchte, wenn auch den Einſichtigen als theologiſchen Schwächling, doch als feinen Kopf und vortrefflichen Sceptiker kundgegeben, ſo wird er, wo er poſitiv und conſtruktiv für ſeine Anſicht auftritt, namentlich wo er die Lehre vom Glauben wohl oder übel beſprechen muß, rein inſipid. Das Chriſtenthum ſei am Ende nichts anders, als Liebe. Gut! Aus der Liebe entſpringe erſt der Glaube. Jene ſei alſo die Hauptſache und dieſer habe ſich nach jener zu modificiren. Was braucht es weiter Zeugniß?

Es läßt ſich denken, daß ſolcher Angriff des Rotterdamers einen ſtarken Gegengriff Luthers hervorrufen mußte. Doch erfolgte dieſer nicht gleich. Luther brauchte Zeit zum Ausholen. Unterdeß mag dem Erasmus, nachdem er den Eindruck ſeiner Schrift dem Publikum abgefühlt hatte, nicht ganz wohl zu Muthe geweſen ſein. Beſonders konnte er wahrnehmen, daß

ers mit der evangeliſchen Partei auf immer verſchüttet hatte. Das war für einen Mann, der zwar leiblich nur auf Einer Seite hinkte — ortus a scorto, pede torto — ſagten ſeine Feinde — aber moraliſch und der Charaktereigenthümlichkeit nach auf beiden, ſehr peinlich. Er ſchrieb deßhalb Melanchthon einige ausführliche Briefe, denen der Wunſch zu Grunde liegt, ut Lutherus moderate respondeat. Doch erwartet er von dem ardens et vehemens ingenium Lutheri keine Schonung.

Im Jahre 1524 erſchien endlich Luthers Antwort an Erasmus: „daß der freie Wille nichts ſei.“ In 666 kleinen Capiteln oder Paragraphen zerdrückt Luther vom hochevangeliſchen Standpunkte aus das auf den dünnen Säulen ſubjektiv rationaliſtiſcher Anſchauung errichtete Machwerk des liebenswürdigen Stiliſten. Luther wollte nicht „färben und ſchmücken.“ Es war ihm drum zu thun, ganz er ſelbſt zu ſein. Er geht den „Spitzfündlein“ der Diatribe Schritt für Schritt nach. Er deckt des Pelagianers Blößen auf, weiſt mit Entſchiedenheit den Mißverſtand der Lehren ab und gründet die Wahrheit ſeiner Lehre vom unfreien Willen auf die Lehre von der Erlöſung, deren Stehen oder Fallen von jener Wahrheit unwiderruflich abhängt.

Erasmus ſchwieg. Sein theologiſcher Ruf war aber bei den Einſichtigen vernichtet. Den Eindruck von ſeinem Verfahren hat indeſſen Luther ſelbſt in den Worten geſchildert: „ich habe weiter nichts ausgerichtet, denn daß die Otter erbitterter worden iſt.“

Am Ausſpeien des Giftes ließ es Erasmus fortab freilich nicht fehlen. Seine Briefe triefen davon. Vindices, obtrectatores vanos, viperinis moribus, licentius in scelera ruentes — nennt er ſeine evangeliſchen Gegner. Und heute noch tauchen die Feinde des Evangeliums und Luthers ihre Pfeile in das Erasmiſche Gift bei dem Kriege der nicht endet.

Wir ſcheiden hier von dieſem Manne, der aus innerer Nothwendigkeit ſich von der evangeliſchen Sache trennen mußte. Der chriſtliche Poſitivismus auf einem Gebiete, für welches er

nach seiner Art und zu andern Erfolgen hin den Spaten in der Hand geführt, der evangelische Ernst in Dingen, die ihm, dem verknöcherten Rationalisten, kein Recht hatten, auf reformatorisches Feld verpflanzt zu werden, der Muth der Gläubigen, der's zum Aeußersten kommen ließ, dies Alles war ihm in einem Grade ein Gegenstand des Widerwillens, der Unbequemlichkeit und der Angst, daß er, wir wollen hoffen und könntens auch an genugsamen Symptomen nachweisen — mit gebrochenem Herzen und einem nagenden Wurme im Gewissen, wie allbekannt, verbittert und verbissen sich von der großen Sache der Menschheit und insbesondere Deutschlands, der Kirche und Wissenschaft ab und denen zuwandte, die ihn nur um seiner Untreue und seines mit ihnen gemeinsamen Hasses willen gegen die große geschichtliche Erscheinung ertrugen. „Der unglückliche Mann — mit diesen Worten Karl v. Raumer's schließen wir unsern Excurs über Erasmus — hatte kein Vaterhaus, kein Vaterland, keine Kirche; er hatte nichts, wofür er sich selbst hätte aufopfern mögen. So fehlte ihm die Liebe. Kein Wunder, daß er mit dem aufrichtigen, tapfern Luther, diesem treuen liebevollen Seelsorger der Deutschen, daß er mit diesem völlig zerfiel." (Geschichte der Pädagogik I. pag. 112).

(Fortsetzung folgt.)

Die Macht der Kirche.

In einer Zeit, wie die unsrige, wo man die Ohnmacht und das Verderbliche der Vereinzelung und Zersplitterung genugsam erfahren hat und wo darum Alles nach Anschluß und Vereinigung strebt und ringt, hat es einen imponirenden und schmeichelnden Klang, wenn die Stimmführer der römischen Kirche den triumphirenden Zuruf erheben: Sehet, alles, was ihr sucht, ist schon gefunden und was ihr erstrebt, haben wir schon in fertigster Vollkommenheit. „Der Herr — es ist wohl nicht nöthig, erst zu sagen, wer so spricht — hat in trüber

Zeit gezeigt, daß es nur Eine Macht auf Erden giebt, die in keiner Lage das Steuer verliert. Was an sie sich anklammert, gesundet und gedeiht, wie immer, so bis zur Stunde." Und „die feierliche Versammlung von Bischöfen in Rom, die der heilige Vater zur Definition der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau berufen, hat neuerdings einen Beweis gegeben, wie die Kirche unbeirrt von dem Treiben der Welt ruhig ihre Wege geht, ihren dogmatischen Fortschritt bewahrend, zur rechten Zeit jahrhundertlange Controversen entscheidet und ihre Glaubenseinheit auf das Schönste manifestirt."

Und dieser Zuruf ist um so imponirender und schmeichelnder, je mehr auf der andern Seite der Protestantismus theils nach Einheit und einer festen äußern Gestaltung ringt und anderntheils dieselbe doch nicht zu Stande bringen zu können scheint. Da scheint es jenen Stimmführern nicht mehr gewagt, wenn sie uns das Prognostikon stellen: „sie zermartern sich an dem Begriff von der Kirche und vom Amt, und sie werden sich mit dem Begriff von der Kirche und vom Amt um so mehr abplagen müssen, je schroffer die Massen von der negativen und auch der positiven Union sich ihnen gegenüberstellen. Es ist aber endlich eine intellektuelle Verzweiflung naturnothwendig, aus der es zwischen den Widersprüchen nur Eine Rettung gibt." Und wo sich diese Rettung aufthut, — wer wollte da noch fragen? — Da „schöpfen diese Stimmführer zwar nicht etwa in unchristlicher Schadenfreude — denn diese ist ihrem reinen Gemüthe fern — aus der unheilbaren Verwirrung an sich, aber doch aus ihren nothwendigen Folgen schöpfen sie Trost und Freude. Denn „sie, die Neulutheraner, schmieden unsre Waffen, und ihre Sprache verstehen wir, wie unsre eigene." Als Repräsentanten der Neulutheraner werden Kahnis und Löhe genannt.

Vor allem nun möchte diesem großmüthigen Mitleiden gegenüber, das wie von einer festen Burg aus auf unsre protestantischen Zustände herniederschaut und für Zeiten der Noth uns ein Asyl anbieten zu dürfen glaubt, zu fragen sein: ob

denn wirklich die Macht der römischen Kirche so stark sei und so sicher wohne? ob sie habe, wessen sie sich rühme? ob sie bieten dürfe, wessen sie sich vermesse? mit einem Wort: ob es denn im eignen Hause so ganz wohl und beneidenswerth stehe? Selbstruhm, weiß man ja seit vielen Jahrhunderten, thuts noch nicht; und wer seine Macht und seine große Kunst allerwege so unermüdet anpreist und so laut proklamirt, verdient in der Regel das Vorurtheil, daß man Ursache habe, in seine Aussage Mißtrauen zu setzen und sich mit ihm nicht einzulassen. Was der Wandsbecker Bote von einem wahrhaft Weisen mit dem großen, ruhigen Auge sagt, das könnte man auch von einem wahrhaft Mächtigen sagen: Möcht' nur mal einen sehen — nein! breit machen kann sich ein solcher nicht. Hingegen hat man schon von Handlungs- und andern Häusern vernommen, daß, wenn ihre Sachen innen nicht mehr recht fest standen und vorwärts wollten, sie nach außen hin desto mehr Rumor schlugen, um mit solchem die eignen Ohren zu übertäuben und die Augen der Andern zu täuschen. Groß ist die Diana der Epheser, riefen dem Demetrius alle Goldschmiede nach; und weil denn nun das unwidersprechlich ist, sekundirte der Kanzler dortselbst — und doch war die Größe der ephesinischen Diana so gar unwidersprechlich nicht, und wenn wir den Kanzler mit seinem breiten Lob recht verstehen, so war er selber nicht mehr von derselben Größe so innig überzeugt.

Also, steht es denn im eignen Hause der römischen Kirche so ganz wohl? Was wir schon zu wiederholten Malen gesagt haben, müssen wir, weil wir es mit dicken Ohren zu thun haben, abermal sagen: ein Bischof muß seinem eignen Hause wohl vorstehen, muß gehorsame Kinder haben. Schauen wir aber nach Spanien, so ist der höchste Bischof der Erde daran, den diplomatischen Verkehr mit dieser ungehorsamen Tochter abzubrechen; in Portugal ists nicht geheuer; Louis Napoleon ist seines Oheims Neffe, was die Historisch-politischen oft genug gesagt haben; über die Schweiz giebt es viel zu klagen, Sardinien hat viele Klöster aufgehoben trotz päbstlichem Wider-

ſpruch und auf den alten Kardinal Antonelli, deſſen natürlichen Tod man doch erwarten ſollte können, iſt erſt ganz kürzlich ein Mordverſuch gemacht worden ꝛc. — Wenn es nun im Reich des Pabſtes an ſo vielen und ſo bedeutenden Punkten gährt, wenn hier zwar zugedämmt wird, aber dort die Gewäſſer des Ungehorſams d. i. des Unglaubens deſto ungeſtümer durchbrechen, wenn ein Mann, wie der Pabſt, wegen dieſes Ungehorſams ein ſo vielgeplagter Mann iſt, wenn, wie er ſelber ſagt, des Unheils noch kein Ende abzuſehen — wie hat man denn dann die Ausſagen ſeiner Getreuen zu nehmen, daß die römiſche Kirche die Eine Macht ſei, die in keiner Lage das Steuer verliere? Freilich muthwillig wegwerfen wird ſie das Steuer nicht; aber wenn es ihr aus der Hand geſchlagen oder geriſſen wird, ſo hat ſie es eben doch auch nicht mehr und verloren iſt es auch. Und wie ſoll man denn das von „der ſchönſten Manifeſtation ihrer Glaubens*einheit*“ faſſen, wenn hier ein Land und dort ein Land Stücke aus dieſer Einheit heraus- oder Riſſe in ſie hineinreißt? Spanien und Sardinien ſind doch römiſch-katholiſch — ſtehen ſie denn aber in Einheit mit Rom? So iſt es denn außer allem Zweifel gewiß, daß diejenigen, die im Pabſtthum einig ſind, eine Einheit bilden, genau ſo, wie es im Proteſtantismus iſt. — Aber die *Lehre*, wendet man uns ein, iſt im Pabſtthum eine einheitliche. Wir würden dieſen Einwand reſpektiren müſſen, wenn wir nicht aus der römiſchen Kirche heraus vor Kurzem erſt gehört hätten, daß ſie, die Kirche, erſt ganz neuerlichſt *jahrhundertlange Controverſen* entſchieden habe. Sind Controverſen zu entſcheiden, ſo ſind ſie da; und ſind Controverſen da, ſo iſt die Einheit nicht da; und beſtehen die Controverſen Jahrhunderte lang, ſo iſt Jahrhunderte lang eine Einheit nicht dageweſen. Nun hat zwar die römiſche Kirche ihre Macht neuerdings dadurch gezeigt, daß ſie dieſe Controverſen entſchieden hat; und dadurch ihren Willen kund gethan, daß es ſtille, ganz ſtille ſein ſoll auf dem Waſſer, darauf die Arche ſchwimmt. Aber ob ſie auch die weitere Macht beſitze,

ſtiller oder lauter, langſamer oder ſchneller aus der Tiefe heraufgährenden Stürmen mit Erfolg ein quos ego zuzurufen und ſie in den Grund, daraus ſie geſtiegen, wieder hinunter zu ſcheuchen und hinein zu herrſchen, das iſt doch noch die Frage und muß der fernere Verlauf der Geſchichte lehren. Wir unſers Theils können und wollen uns zwar nicht rühmen, daß wir ein ſehr feines divinatoriſches Gehör beſäßen — aber es will uns doch bedünken, als ob wir hie und da in der römiſchen Kirche ein Säuſeln vernähmen, das da lautet, als ob es ſich zu einem Sauſen verſtärken möchte. Immerhin könnte es nicht ſchaden, wenn die Aeoli ſcharfe Wache hielten. Wir aber, ehe wir Luſt und Muth bekommen, uns dem vielgerühmten Steuer zu übergeben und zu überlaſſen, wollen lieber noch eine Weile von dem ſichern Port aus, worin wir uns gerade befinden, dem Steuermann zuſehen, wie er das Ruder führe und der Fahrt, wie ſie ablaufe. Und bis die Fahrt beendet iſt, halten wir uns an das Wort des großen, uns allzeit gut berathenden Apoſtels, der dem Timotheus die Warnung giebt: So aber Jemand ſeinem eigenen Hauſe nicht weiß vorzuſtehen, wie wird der die Gemeinde Gottes verſorgen? Wir, deß dürfen die Hiſtoriſchen verſichert ſein, wir verſtehen und benützen dieſe treue Warnung und es könnte immerhin noch lange, ja ſehr lange währen bis die apodiktiſch angekündigte „Naturnothwendigkeit einer intellektuellen Verzweiflung“ bei uns naturnothwendig würde. Und träte ſie auch ein, dieſe intellektuelle Verzweiflung, — ſie tritt aber nicht ein — nun, ſo wäre ſie doch nur eine intellektuelle, aber keine moraliſche und keine religiöſe, die ihren Gott verloren hat und darum Fleiſch und immer wieder Fleiſch zu ihrem Arm machen und ſo immer weiter vom Herrn weichen muß; ſondern es wäre eben nur eine intellektuelle, die zu ihrer heilſamen Beſchämung erfahren würde, daß der Menſch einen Rath beſchließt und ſiehe! es wird nichts daraus; aber auch, daß Gottes Thorheit immer weiſer iſt, als aller Menſchen Weisheit, und daß es gut ſei, ſich von ganzem Herzen auf den Herrn zu

verlassen, nicht aber auf kurzsichtigen Menschenverstand. Und so würde diese intellektuelle Verzweiflung die besten Früchte tragen.

Es ist doch ein herrliches Wort, ein sicherer Maßstab, um Kirchenleiter und Kirchenhäupter, um episcopos und summos episcopos daran zu messen, das Wort nämlich: So aber Jemand seinem eignen Hause nicht weiß vorzustehen ꝛc., und wir sind froh, daß der Apostel es gesagt hat. Niemals anders schauen wir nach der römischen Kirche, als so, daß wir den Blick auf dieses apostolische Wort geheftet halten. Und wenn wir denn hinüber schauen und wieder auf dieses Wort, so wird es uns immer gewisser: wir müssen bleiben, was wir sind; halte, was du hast. — Aber das Eine ist uns unbegreiflich, wie gerade die Bewohner des Hauses es sein müssen, die nicht hören und nicht sehen, daß doch so manches nicht mehr recht will in den Fugen stehen und gehen; und die darum, je schleuniger sie sich selbst erst berathen sollten, nur desto toller werden, nach allen Seiten hin Rath auszutheilen und Hilfe anzubieten, wo man beides, ihren Rath und ihre Hilfe, so wie ihr unzeitiges Mitleiden nicht brauchen kann. „Dreihundert Jahre lang treiben sie es bereits mit ihrer Bibel, — ruft das Mitleid und die Tobsucht des Helfenwollens mit diabolischem Hohn selbst gegen das Heilige — dreihundert Jahre lang treiben sie es bereits mit ihrer Bibel, und haben aus ihr nie eine Gemeinschaft der Wahrheit auch nur für hundert Köpfe zuwegegebracht.“ Sei es! wenn man aber einen Weg von dreizehn Jahrhunderten zurückgelegt hat, und hat seine Ausfahrt unter ziemlich guten Auspizien begonnen und ist auf dem Wege einem so Manches zu Statten gekommen und hätte man, so man nur einigermaßen bescheiden und freundlich dahin zu ziehen gewußt hätte, gar leicht nicht blos behalten können, was man hatte, sondern auch noch dazu gewinnen — und hat nun doch auf seinem Wege ein Stück um das andere verloren, die Orientalen, die Griechen, die Protestanten; und ist zuletzt dahin gekommen, daß man selber

dessen, was man noch hat, nicht mehr gewiß und versichert ist — in der That, was wäre gegen eine solche dreizehnhundertjährige Verschleppung der dreihundertjährige Gang der Protestanten, selbst dann, wenn dieser Gang nicht gelungen, sondern nur ein Versuch und eine Entdeckungsreise gewesen wäre? Und wenn der Wanderer nach solchen großartigen Vergeudungen doch immerdar sich noch so benimmt, als hätte er all' sein Gut noch und nichts verloren und nichts verscherzt, als wär' er noch der reiche Mann, so kommt zum Tragischen noch das Komische und man kann den Großsprecher nur höchstens mitleidig belächeln. — Indessen der Protestantismus hat nicht blos eine Entdeckungsreise auf Gerathewohl gemacht und sein Gang war mehr, als ein Versuch. Er hat in den dreihundert Jahren seines Bestandes Probe abgelegt, daß er etwas tauge und Lebensfähigkeit besitze für alle künftigen Jahrhunderte. Hat er aber in seinem Lauf Fehler gemacht, so verhehlt er sich diese nicht in verächtlicher Selbstverblendung, sondern wird durch Erfahrung klüger — nur euch braucht er diese Fehler nicht zuzugestehen und ihretwegen euch nicht zu weichen. Seiner Bibel wegen aber seid unbekümmert. Mögt ihr sie nicht leiden, könnet ihr sie sogar hassen, wie ihn selber — so thuet das, wie bisher, zu euerm Schaden, thuet das, wie jener, dem ein Erzpolitischer nachrufen müßte: Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerbeste Kraft. Ja, verachtet sie nur! Die Siege, die sie bereits errungen hat, streicht ihr mit eurer Verachtung aus der Welt- und Kirchengeschichte nicht weg: die Reformation ist doch ihr Werk; der Bestand des Protestantismus bisher auch und das auch, daß wir eines Pabstes und eurer Kirche entbehren können. Und so lange sie solche Lebenszeichen von sich giebt, daß ein römischer Priester mit seiner ganzen Gemeinde, oder auch eine Gemeinde ohne ihren Priester durch die Schrift ihrer bisherigen Irrthümer überführt, die römische Kirche verläßt und evangelisch wird, wie das nicht einmal, sondern schon oft geschehen ist und noch öfter geschehen würde, wenn nicht die

mütterlich sorgende Polizei echt geistlich handgreifliche Gegendemonstrationen aufstellte, so lange braucht sie auch kein Armuthszeugniß sich auszustellen oder gefallen zu lassen im Betreff ihrer „Gemeinschaft" bildenden Wirksamkeit und Tüchtigkeit. Die Salzburger, die Donaumooser, die Zillerthaler ꝛc. ꝛc., die vielen Gemeinden in Frankreich sind Beweises genug, daß die Schrift eine Gemeinschaft der Wahrheit für hundert und mehr Köpfe zuwegebringen könne. Nur freilich, so thöricht, so gar thöricht sind wir nicht, daß wir sagten oder meinten, die Bibel thue das ohne Vermittlung oder ohne Werkzeuge, wie durch einen Zauberschlag, sondern sie muß erst gelesen werden, sei es von Einem oder Zweien, was gelesen worden ist, muß besprochen werden, was besprochen ist, muß verkündigt und das Verkündigte geglaubt werden; mit einem Wort: der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aber jedenfalls aus dem Worte Gottes d. h. aus der Schrift. Dieweil denn nun aber bei uns das Predigen aus dem Wort im Schwange geht, so fehlt es auch nicht an Gemeinschaft, die sich um das gepredigte Wort im Glauben sammelt; und die Historischen sind in arger Ignoranz über unsre Gemeindezustände befangen, wenn sie meinen, es ginge bei uns beständig durcheinander und widereinander. Doch nein! sie sind nicht befangen, sondern haben sich die Ignoranz angethan. Wäre das nicht, so könnten sie wohl sehen, daß protestantisches Glauben, Erkennen, Wissen, Leben nicht etwas Gedachtes nur sei, sondern Wurzeln geschlagen und eine unvertilgbare Selbständigkeit gewonnen habe, und daß protestantischer Typus, fast möchten wir sagen: radikal sich scheide vom Romanismus.

Doch mehr als dieses Rühmen von äußerer Macht und Einheit der römischen Kirche, will besagen die Hervorhebung der inneren Macht und eigentlichen Bedeutung derselben. Jenes Rühmen stellt sich doch gar zu schnell als plumpe Großsprecherei dar und ist von unsrer Seite schon so oft in seiner Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit aufgezeigt worden, daß man fast müde werden möchte, noch ein Wort dagegen

zu sagen. Dieses Rühmen aber nimmt sich etwas anständiger aus und hat nicht selten auch für Protestanten einen Klang, der für den Augenblick bezaubern möchte. Favete linguis! So klingt es: „Die Kirche in ihrer objektiven Wirklichkeit — die römische Kirche — bewahrt die Wahrheit an sich vor allem Untergang in die menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit; sie setzt aller besondern menschlichen Auffassung immer ihre unantastbare Lehrautorität entgegen, beherrscht dadurch alles individuelle Erkennen und Wissen und Thun und zwingt es, sich nach der Wahrheit zu richten, sich derselben adäquat zu machen und die menschliche und individuelle Eigenheit zu Gunsten der objectiven Wahrheit zu verleugnen.“ Das alles ist und kann und thut die Kirche und hat darum hierinnen vollkommen Recht, weil „es eben Pflicht des Menschen ist, die Individualität überall an die Gemeinschaft aufzugeben und ihr unterzuordnen, und gar vieles zu thun und zu unterlassen aus keinem andern Grunde, als weil es das Verhältniß zur Gemeinschaft, d. h. die Liebe so erfordert.“ — In der That, groß ist die Diana der Epheser! wie klein, wie armselig nimmt sich gegen solche Größe der Protestantismus aus! „Hier steht der subjectiven Willkühr und Eigenheit und Gebrechlichkeit in der menschlichen Auffassung der göttlichen Wahrheit keine sie genugsam beschränkende höhere Macht der Kirche gegenüber, kein absolut feststehendes Depositum enthält, über allen Wechsel des menschlichen Denkens gestellt, die Aufforderung an dasselbe, sich zu verleugnen; hier absorbirt die menschliche Seite den objectiven Bestand der göttlichen Offenbarung, die Religion fällt in die Menschen und in die Individuen hinein, ist Privatsache, wird in erster Instanz auf den Einzelnen bezogen, während sie dort als Sache Gottes und allgemeine Angelegenheit aller Menschen aufgefaßt wird.“

Man verzeihe uns diese Excerptionen; die Sachen sind zu wichtig, als daß wir irgend ein epitheton ornans für die römische Kirche, oder irgend ein dehonestans für den Protestantismus auslassen dürften. Zwar „hat jede Persönlichkeit

auch ihre besondere Auffassungsweise der objektiv gegebenen Lehre und Kirche; auch ganze Völker und Stämme und Orte ꝛc; und in Absicht auf die natürliche Fassung der Religion von Seite des Menschen, welche als die der absoluten Wahrheit und Schönheit des Christenthums völlig correlate und adäquate gedacht werden kann, wird jede vorkommende Auffassungsweise derselben immer nur eine relativ vollkommene sein und bleiben; auch in der Kirche wird immer eine große Verschiedenheit statt finden in der natürlichen Gestaltung des religiösen Lebens und Erkennens; auch in der Kirche wird das Gold der Wahrheit auf Seiten der Menschen in irdenen Gefäßen gefaßt und bewahrt. Aber diese Art der Fassung geht die Wahrheit selbst und die Kirche nichts an." — Nunmehr glauben wir uns und unsern Lesern Ruhe gönnen zu dürfen; nur möchte es doch der Uebersichtlichkeit halber gut sein, den ganzen Pomp der Rede auf einen einfachen kurzen, wo möglich verständlichen Satz zurückzuführen. Der langen Rede kurzen Sinn können wir etwa so fassen: Zwar beherrscht die römische Kirche alles individuelle Erkennen und Wissen und Thun, aber doch hat jede Persönlichkeit und jedes Volk auch seine besondere Auffassungsweise; zwar vertreibt die römische Kirche alle individuelle Eigenthümlichkeit, aber auch in der römischen Kirche wird immer eine große Verschiedenheit statt finden. Noch kürzer so: die römische Kirche duldet keine Eigenthümlichkeit, aber die römische Kirche duldet jede Eigenthümlichkeit. Oder umgekehrt: Zwar wird in der römischen Kirche immer eine große Verschiedenheit statt finden, aber, weil sie alles beherrscht, so findet keine Verschiedenheit statt. Den Protestantismus mit hereingenommen, wird sich der Satz folgendermassen gestalten: der Protestantismus hat keine die Eigenheit genugsam beschränkende Macht, aber auch der Romanismus hat diese Macht nicht; nur findet zwischen beiden der große Unterschied statt, daß in dem Romanismus die eigenthümliche Art der Fassung die Wahrheit selber und die Kirche nichts angeht, und in dem Protestantismus geht die Eigenthümlichkeit die Kirche etwas

an. — Wir sehen aus unserer Contraktion, die kein wahrer Mensch der Unwahrhaftigkeit oder Sinnentstellung wird beschuldigen können, daß, so ungeheuer auch und grandios der Unsinn sein mag, man denselben nur in ein etwas vornehmes Gewand kleiden darf, um sich mit ihm doch auch vor einer anständigen Gesellschaft sehen lassen zu dürfen; und weiter sehen wir, daß man sich in die Lüge so vollständig hineinlügen kann, daß man die Wahrheit selbst, von seinem Gewissen ganz unangefochten, im Gefolge der Lüge mit fortschleppt.

Doch lassen wir dieses endlose Setzen und Wiederaufheben, dieses Affirmiren und Wiedernegiren, diesen nicht zu ermüdenden Selbstwiderspruch, der wie ein Thier auf dürrer Haide von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt wird, erbärmlich anzusehen — lassen wir das und halten, dem jämmerlich Gehetzten zum Trotz, oder vielleicht besser: ihm zu Liebe, auf daß er ein wenig ausschnaufen könne, doch einmal irgend Etwas fest. Zuerst die Anklagen gegen den Protestantismus. „Es fehlt ihm die höhere Macht der Kirche, um die subjektive Eigenheit zu beschränken.“ Und es ist wahr: es fehlt dem Protestantismus die hierarchische Kette, die sich allerdings schon oft drückend und beschränkend genug um eine subjektive Eigenheit gelegt, und, wo sie kann, es auch heute noch thut; es fehlt ihm der Stuhl der Infallibilität, dessen Dekreten Niemand, der römisch sein will, sich entziehen kann; wir haben keinen kirchenregimentlich in sich dicht geschlossenen Ordo, kein Rom, dahin man klagen und appelliren kann, keine ecclesia repraesentativa, die als Spiritus das Volk als Phlegma dominirt; wir heben überhaupt an der Kirche als ihr Prädikat nicht sowohl die äußerliche imponirende Macht hervor, von der, was sich nicht biegen will, gebrochen werden muß, sondern mehr den Dienst, den sie zu leisten, die Liebe, die sie zu üben, die Geduld, mit der sie zu tragen hat. Gleichwohl fehlt dem Protestantismus die höhere Macht nicht, die subjektive Eigenheit zu beschränken. Es ist dies die Macht des gleichen Evangeliums, des gleichen Glaubens, der gleichen Lehre, der gleichen

Sakramente, der kirchlichen Ordnungen und Einrichtungen, die Macht der Zugehörigkeit und Gemeinschaft, also mehr eine innere, eine geistigsittliche, und darum eine nach dem Sinne Christi, dessen Reich einmal nicht von dieser Welt sein will, viel mehr berechtigte Macht, als jene äußere Macht, deren höchster Triumph es ist, ein Subjekt in starrer Consequenz unter ihre Obedienz gebeugt zu haben. Daß aber der Protestantismus die subjektive Eigenheit und Willkühr beschränke, zeigt eben unsere kirchliche Gemeinschaft, die jedem ihrer Glieder ihren eigenthümlichen Charakter und zwar einen positiv protestantischen aufprägt, so daß wir uns in der bejahendsten Weise von allem römischen Wesen unterscheiden; zeigen unsere Gottesdienste, die eine Gemeinde herzurufen zu gemeinsamen Singen, Beten, Hören; unsere häuslichen Gottesdienste, unsere Sakramentsfeier, unser geordnetes Unterrichtswesen, unser kirchlicher Zusammenhang, wornach wir bedürftige Gemeinden unterstützen und sammeln; unser Bekenntniß, das zwar gerade so wie das römische noch nicht alle seine Gegner überwunden hat, das aber, wie es am Tage ist, gerade in unsern Zeiten mehr und mehr Freunde an sich heranzieht.

Andrerseits ist uns nicht unbekannt, daß die höhere Macht der römischen Kirche zwar alle subjektive Eigenheit beschränken möchte, aber nicht beschränken kann. Das Schisma war und ist gewiß eine sehr lästige Eigenheit, doch besteht es noch ganz unbeschränkt. Die Eigenheit der Reformation kam sehr ungelegen, die Kirche hat ihre allerhöchste Macht dagegen aufgeboten, gleichwohl ließ sie sich nicht verscheuchen. Der Jansenismus, der Episkopalismus sind Eigenheiten, aber noch nicht überwunden. Die französische Revolution, die nicht zum mindesten gegen die Kirche wüthete — es war doch gewiß nicht recht, daß die höhere Macht der Kirche nicht alles aufbot, um diese subjektivste Eigenheit in ihrer Geburt zu ersticken. Eigenheiten melden sich in Portugal, noch mehr in Spanien und Italien, und die höchste Macht der Kirche duldet diese Excesse. Sollte etwa doch auch die hohe Macht der Kirche nicht hoch

genug sein, um subjektive Willkür genugsam zu beschränken? Das wäre um so bedauerlicher, als, wenn in der römischen Kirche Eigenheiten sich regen, da Alles, wie wir gesehen haben, in riesigem Maaßstab vor sich geht.

„Der Protestantismus hat kein absolut feststehendes Depositum, welches, über allen Wechsel menschlichen Denkens gestellt, die Aufforderung an dasselbe — sc. das menschliche Denken — enthielte, sich zu verleugnen.“ Und giebt es irgendwo in der Welt, etwa in Constantinopel oder in Peking oder in Japan oder in Rom, ein solches Depositum, so müssen wir das im Interesse des menschlichen Geschlechts ein heilloses nennen und müssen dessen schnellste Vertilgung wünschen. Nach einem Depositum', das die Aufforderung an das menschliche Denken enthält, sich zu verleugnen, kann kein Christenmensch verlangen. Denken macht den Menschen zum Menschen, und ein Mensch, der nicht mehr denkt, ist auch kein Mensch mehr und ein Depositum, das mir die Zumuthung stellt, ich soll nicht mehr denken, ist, vorausgesetzt, daß dieses Depositum ein lebendiges ist, ein Unmensch, ein Moloch für den Geist. Findet sich nun anderwärts ein solches Ungeheuer, so müssen wir die ihm Verfallenen tiefstens beklagen; wir aber sind froh, daß wir von einem solchen nichts wissen. — Handelt es sich aber um ein absolut feststehendes Depositum der Wahrheit — das aber nur nicht die eben gerügte ungeheuere Aufforderung enthalten darf —, so haben wir ein solches, das über allen Wechsel menschlichen irrsamen Denkens gestellt ist: wir haben die Schrift, die nicht gebrochen werden kann, in der man das ewige Leben hat, die von Christo zeuget, deren Worte Geist und Leben sind, die nütze zur Lehre ist, die uns den Rath Gottes von unserer Seligkeit ganz und rein und unverfälscht trotz allem Wechsel menschlichen Denkens, trotz aller Ungebühr hierarchischer Zumuthungen, trotz aller Frechheit bübischen Literatenthums, trotz allem Hochmuth philosophischer Systeme, trotz allem Materialismus und Atheismus bis hieher bewahret hat. Mögen draußen die Wogen der Zeitmeinungen einander ja-

gen und verschlingen, mag manchmal eine förmliche Sprachverwirrung grassiren: die Schrift verliert keines ihrer Worte, spricht zu uns, wie zu den Vätern, und wird zu unseren Enkeln reden, wie sie zu uns gesprochen hat, immer gleich klar und wahr, gleich ungeschmückt und treu, aber freilich nicht, daß wir menschliches Denken verleugnen sollen, sondern alles ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, unter welche letzteren auch die Lust gehört, die sich so gern zum Herrn des Glaubens aufwerfen möchte statt zum Gehilfen der Freude. Dieses Depositum ist ein absolut feststehendes und kein anderes, heiße es auch Bischof, Erzbischof, Pabst, ja sogar Kirche, keines kann sich, wo es sich um Fest- und Sicherstehen und Unwandelbarkeit der Wahrheit handelt, mit ihm vergleichen oder ihm an die Seite stellen, dieweil alle Menschen, wenn auch nicht immer absichtlich doch gar manchmal unabsichtlich Lügner sind, dieweil sogar die Kirche irren kann und endlich, weil der Herr Christus da, wo er ein recht feststehendes Depositum namhaft machen will, nicht verweist auf Priester und Hohepriester und Synagoge, sondern einfach sagen läßt: Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören Und das läßt der Herr Christus, der Dolmetscher der Ewigkeit, den Abraham aus der Ewigkeit heraus sagen, aus der Ewigkeit, wo alle falschen Ansprüche des reichen Mannes und all' sein Wahn von einem sicheren Depositum, das er habe, bereits in ihrem Nichts ihm offenbar geworden waren; und diese Sprache der Ewigkeit, man darf uns das nicht übel nehmen, ist uns jedenfalls mehr werth und sicherer, als alles Geschrei dieser Zeit von einem absolut feststehenden Depositum, das seinen Ruhm darein setzt, den Menschen stumpfsinnig zu machen, weil es Verleugnung des Denkens verlangt; als alles Geschrei von Autorität und Macht und Größe und wunderbarer Harmonie der Kirche.

Aber in dem Protestantismus „absorbirt die menschliche Seite den objektiven Bestand der göttlichen Offenbarung." Thut er das, so thut er daran ganz recht und kann ihm das

nur zum Ruhm angerechnet werden. Denn den objektiven Bestand der göttlichen Offenbarung haben wir nicht in den Pflanzen und Steinen und Thieren und nicht in schönen Gegendbeleuchtungen, in Sonnenfinsternissen und Regenbogen, nicht im großen und kleinen Bären oder im Sirius droben, überhaupt nicht im sogenannten Buch der Natur, sondern wir haben ihn in der Schrift. Ist es nun die Eigenthümlichkeit des Protestantismus, daß in ihm unsre menschliche bedürftige, sündhafte Seite den objektiven Bestand der göttlichen Offenbarung d. h. Schriftwort und Schriftwahrheit absorbirt, verschlingt, so können wir uns nur freuen, daß unser Bestreben, Schriftwort zum regierenden Princip unsers Geistes und Lebens und Denkens zu machen, anerkannt wird und wir können nichts Bessres thun, als unermüdet in dieser Absorption fortzuschreiten, um dadurch unsre menschliche Seite mehr und mehr dem Willen Gottes conform zu machen. Dagegen sehnen wir uns keineswegs nach einer Gemeinschaft mit solchen, welchen es geliebt, ihre menschliche Seite außerhalb des objektiven Bestandes göttlicher Wahrheit zu stellen und zu halten.

Der schwerste Vorwurf, den man dem Protestantismus machen kann, wird nun jedenfalls der sein, daß „er die Religion in die Menschen und in die Individuen hinein fallen läßt, daß er sie in erster Instanz auf die Einzelnen bezieht, daß sie bei ihm Privatsache ist, während sie in der katholischen Kirche als Sache Gottes und allgemeine Angelegenheit aller Menschen aufgefaßt wird.“ Ein schwerer Vorwurf, nicht weil er schwer wöge, sondern weil er sich schwer begreifen läßt. Soll die Religion Sache Gottes in dem Sinn sein, daß er Religion habe, so grenzt das nicht an, sondern ist Irrsinn; ist sie es aber in dem, daß Gott von den Menschen Religion haben will und nun das Seinige durch Wort und Geist thut, damit allen Menschen geholfen werde, so wäre es abermals ein Zeichen trauriger Geistesverfassung, wenn der Gegenpart sich etwas als eine Entdeckung zu Gute kommen läßt, was noch nie von einem Verständigen bezweifelt worden ist. Ist ein

Gott, so muß er auch Religion von allen Menschen haben wollen und sie muß nach Gottes Willen allgemeine Angelegenheit aller Menschen sein. Der Gedanke versteht sich so von selbst, daß es eine unsägliche Mühe kosten würde, ihn nicht zu haben; wenigstens protestantischerseits, wo man das apostolische Wort gelten läßt: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, während man römischerseits wie z. B. Gregor XVI. dieses Wort so erklärt: die irren gar sehr, die sich und Andere zu überreden suchen, nicht in der römischen Kirche allein könne der Mensch selig werden. — Oder, wenn nur in der katholischen Kirche die Religion als Sache Gottes und allgemeine Angelegenheit aller Menschen aufgefaßt wird, soll das etwa so viel heißen, daß Gott einestheils und anderntheils alle Menschen zusammenhelfen, damit Religion entstehe, und daß in diese gemeinsame Operation Gottes und aller Menschen nur die katholische Kirche eine Einsicht gewonnen habe? Nun, wolle der Gedanke sagen, was er wolle, oder besser: sei es ein Gedanke, oder, was wahrscheinlicher ist, keiner — wir bitten um Entschuldigung, daß wir so lange bei ihm verweilet sind, zumal da wir den Protestantismus noch wegen des Vergehens zu rechtfertigen haben, daß „er die Religion in die Menschen und in die Individuen hineinfallen läßt, daß er sie in erster Instanz auf die Einzelnen bezieht und sie bei ihm Privatsache ist." Vor allem möchten wir fragen, wohin denn der Romanismus die Religion fallen läßt? Nicht in die Menschen hinein? sondern etwa in Gras und Kraut und Halmen und schlanke Birken, die, wenn ein Zephir über die Auen und durch die Wälder geht, ihre Häupter andächtig dem Allvater neigen? — nicht in die Individuen hinein, sondern etwa neben sie, oder in die Gemeinschaft so, daß sie, die Religion, ja keinen Einzelnen, kein Individuum berührt? oder zuerst in die Gemeinschaft in abstracto, von wannen sie sich erst nach etlicher Zeit den Individuen vermittelt und aneignet? Dieses Räthsel aber möchten wir gelöst sehen, wie man erst in eine Gemeinschaft Religion könne fallen lassen, um sie von da aus den Einzelnen mitzutheilen. Man kann zwar einer Körperschaft liegende

Gründe, Geld, Gut vermachen mit der Bestimmung, die Vermächtnisse an die Einzelnen zu vertheilen; und Gott selbst hat der größten Corporation, der Menschheit, ein Vermächtniß in seinem Sohn und dessen Erlösung gemacht mit der Bestimmung, daß sich nach der Sendung und Schenkung die Erlösung an den Einzelnen verwirkliche; aber wie man einer Gemeinschaft Religion vermache, ohne sie zu allererst an die Einzelnen zu bringen, aus welchen die Gemeinschaft sich bildet, das bleibt undenkbar, und Gott selbst hat nicht der ganzen Menschheit zumal den Glauben an seinen Sohn geschenkt, sondern diesen hat er geschenkt, auf daß der für sich bei den Einzelnen werbe, die Einzelnen gewinne, in die Einzelnen den Glauben pflanze und so eine Glaubens-Gemeinschaft gründe. Will man die Religion nicht in die Einzelnen fallen lassen, sondern vorerst in die Gemeinschaft, so könnte das nur so geschehen, daß die Gemeinschaft schon hätte, was man hineinfallen lassen wollte, nämlich eben die Religion; so könnte also das nur so verstanden werden, daß man der Gemeinschaft, als einer schon religiösen, eine neue Nahrung zuführen, einen neuen Aufschwung geben wollte. Aber augenblicklich meldet sich die Frage: wie ist denn diese bereits religiöse Gemeinschaft entstanden? und auf diese Frage kann ich nimmer die Antwort geben: als eine Gemeinschaft, sondern als Individuen, aus denen sich die Gemeinschaft gebildet und die sich, als eines Glaubens, zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen haben. Daß es so ist, zeigt die Entstehung der Gemeinschaft, d. h. der Kirche: zuerst wurden die Fischer und Zöllner berufen, die Zwölfe; sodann durchzog der Herr mit diesen Galiläa, Samaria, Judäa, um hier eine Seele, dort eine zu gewinnen und aus der massa perditionis an sich zu ziehen; und wenn er auch Tausenden zumal predigte, so ging nicht mit einem Schlag in diesen Tausenden zumal das Glaubenslicht auf und das Glaubensleben an, sondern in einem und dem andern blieb ein Wort hangen, aus dem der Glaube erwuchs und das wirksam zu einem neuen Leben war: von Mann zu Mann, von Seele zu Seele, von Einzelnen zu Einzelnen gieng das Brot des Lebens. Und ließ denn etwa

die Pfingstpredigt des Petrus die Religion in die Gemeinschaft fallen? Mit nichten! im Betreff des Herren, der verkündigt ward, standen lauter Individuen um ihr her, lauter Atome; und erst, da es den Einzelnen durch das Herz gieng, da sie Buße thaten, sich taufen ließen, sich bekehrten, wurden sie hinzugethan und entstand eine Gemeinschaft. Nur das war das Ausgezeichnete des Pfingsttages, daß es so viele Einzelne waren, Tausende; daß wegen der großen Versammlung, zu der geredet ward, die Wirkung der Predigt so schnell von Mann zu Mann, von Seele zu Seele gieng. Daß es aber gleichwohl Einzelne waren, die erfaßt wurden, zeigt ihre Zählbarkeit einestheils und anderntheils der übrigbleibende Rest des Unglaubens. Und so werben um einzelne Seelen mußte das Evangelium fort und fort: durch den Philippus um die Samaritaner und den Kämmerer, durch den Petrus um den Lahmen und das Haus Cornelii, durch den Paulus um Sergius Paulus und die Anfänge der Gemeinden; und wenn unsere Missionäre nach China kommen, so stürzt auch die chinesische Mauer nicht durch einen Zauberschlag zusammen, sondern sie ist stückweise zu zertrümmern. Das ist der Weg, um eine Kirche, eine Gemeinschaft zu sammeln, und einen andern giebt es nicht. Etwas anders stellt sich die Sache, wenn es gilt das Gesammelte zu erhalten. Hat sich aus Individuen einmal eine Gemeinschaft gebildet, so braucht man freilich nicht immer noch nur Grund zu legen, sondern mit der Gemeinschaft entstehen Ordnungen, Einrichtungen, Organisationen in Leitende und Geleitete, regelmäßige Gottesdienste, Gebete, Gesang und von Geschlecht zu Geschlecht geht ein Typus der Lehre, der Ermahnung, des Liedes, der Sakramentsfeier; es schlingt sich mit einem Wort um die Gemeinschaft sowohl zeitlich als räumlich ein Gemeinschaftsband. Wegen dieses Festen, Beständigen, Bleibenden, das sich bildet; wegen dieses Bandes, das sich um sie schließt, heißt die Gemeinschaft, die Kirche auch στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας, eine Säule und Grundveste der Wahrheit: sie trägt und hält den Einzelnen und

verbindet ihn mit der Gesammtheit, sie pflanzt Ordnung, Lehre, Wort, Gebet, Sakrament fort von Geschlecht zu Geschlecht, sie wehrt dadurch das Fremde und Falsche ab, das eindringen möchte; sie macht behutsam, nicht einem jeglichen Geist zu glauben, sie gewinnt einen immer größeren Schatz der Erkenntniß und Erfahrung, gebiert Sitte, Scheu, Pietät, ruft auch die Einzelnen immer wieder zurück, die da fliehen möchten und macht es auch den Leichtfertigen unendlich schwer, das Gemeinschaftsband völlig zu zerreißen. — Aber wie? wage es einmal, sei es Familienvater, Pfarrer, Erzbischof, Pabst, wage es den Versuch der Faulheit zu machen und lasse etwa die Religion eine Weile nicht mehr in die Individuen hineinfallen, beziehe sie in erster Instanz nicht mehr auf die Einzelnen, sondern vertraue der Gemeinschaft, ihren Ordnungen, Gottesdiensten, ihren Gebeten, ihrer Tradition, ihrer Geschichte und selber ihrem Geiste, daß diese es Alles von selber machen und bewahren und zusammenhalten werden — wie bald wirst du inne werden, daß das Ganze matt, faul, morsch dem Tode zusteure, nur aus Gewohnheit zusammenhalte und Gesetz und Recht wie eine ewige Krankheit fortschleppe. Nur dadurch, daß die Religion in erster Instanz immer auf den Einzelnen bezogen wird, wird der Gemeinschaft beständig neues Leben zugeführt, werden ihre Ordnungen und Sitten verjüngt, werden ihre Lehren verstanden, ihre Ermahnungen angenommen und wird ihr Geist ihr lebendig erhalten. Die Religion, und zwar nicht blos eine sogenannte separate Privatreligion, sondern eben so die Religion dieser oder jener Gemeinschaft, ist, wenn anders die Gemeinschaft fortbestehen soll, in erster Instanz eine Privatsache, muß in erster Instanz auf den Einzelnen bezogen werden. Wir überlassen das nachwachsende Geschlecht nicht dem von selbst wirkenden Gemeingeist der Kirche, nicht dem Anschaun ihrer Ceremonien, Sitten und Ordnungen, sondern wir lehren, ermahnen, erklären, damit dann der Gemeingeist es ergreife und festhalte und mit diesem Lehren und Ermahnen gehen wir von Kind zu Kind, von Stufe zu Stufe.

Gleichermaßen sind alle Anregungen zu einem neuen frischen Gemeinschaftsleben, zu kirchlichen Unternehmungen, zu Missionen, Gemeindeunterstützungen, zu allen Vereinen, weß Namens und Sinnes sie sind, von Einzelnen ausgegangen, sei es hier bei uns, oder drüben bei den andern. Die Religion ist nicht ein Dunst und Nebel, der sich über eine Gemeinschaft hinüberbreitet und am Ende derselben sie als ihre Atmosphäre umhüllt, sondern sie ist ein Licht, das in dem Einzelnen zu seinem Heile aufgeht und von da aus, sei es immerhin fast in elektrischer Weise, sich den Andern zur Bildung einer Gemeinschaft mittheilt. Versöhnung, Seelenrettung ist das Erste und der Zweck, Gemeinschaft der Versöhnten ist das Zweite, wiewohl sich von selbst Verstehende und das Mittel. Religion stiftet nicht Gemeinschaft um der Gemeinschaft willen, sondern um der Versöhnung willen.

Das ist nun der schreckliche Popanz, den man uns als unsere eigne Gestalt vorhält, daß bei uns die Religion in erster Instanz auf den Einzelnen bezogen wird; und wiederum das hehre Gottesbild, auf das der Romanismus als sein Eigenthum verweist, daß sie bei ihm in erster Instanz auf die Gemeinschaft bezogen werde. Und wir haben schon zugestanden, daß die Worte Gemeinschaft, Kirche, allgemeine Angelegenheit aller Menschen zumal in unseren Tagen auch für die Protestanten einen einschmeichelnden Klang haben. Aber wir glauben auch auf das Klarste gezeigt zu haben, daß bei aller Bedeutung, welche der Gemeinschaft zukommt, die Religion in erster Instanz Sache des Einzelnen sei, weswegen sich der erschreckliche Popanz, genauer besehen, in ein befreundetes Bild verklärt und die hehre Göttergestalt in Dunst und Nebel sich auflöst. Wie denn das dem Romanismus überhaupt sehr oft begegnet: auf den ersten Anblick ist Alles groß, hehr, wunderbar; tritt man näher hinzu, so ist es etwas sehr Gewöhnliches.

Nachdem wir die Anklagen gegen den Protestantismus überstanden haben, so müssen wir nun zweitens den Ruhm des Romanismus beleuchten. „Die — römische — Kirche be-

wahrt die Wahrheit an sich vor allem Untergang in die menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit.“ Und das ist wahr, wenn der Zirkelbeweis wahr ist: was die Kirche lehrt, ist wahr, weil die Kirche nur lehren kann, was wahr ist. Wenn man aber der schwindelnden Bewegung dieses Beweises sich entziehen kann und heftet den Blick auf das absolut feststehende Depositum, die Schrift, verläßt man die formalia und geht auf die materialia ein, so muß einem doch die Gewißheit kommen, daß die römische Kirche die Wahrheit an sich gar manchmal nicht vor allem Untergang in die menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit bewahrt habe.

Doch diesen Ruhm seiner selbst sagt ja der Romanismus nicht uns vor zu unserer Belehrung und Bekehrung, sondern nur sich selbst zu seiner Erbauung und zu seinem Trost, auf daß der Satz in seinen Würden bleibe: Was die Kirche lehrt, ist wahr, weil wahr ist, was die Kirche lehrt; und die Kirche kann nichts Falsches lehren und hätte sie es jemals gethan, so wäre auch das Falsche nicht falsch, sondern auch wahr, weil, was die Kirche lehrt, wahr ist und sein muß. Lassen wir ihm drum seine Freude, dieß eintönige Lied sich immer und ewig vorzusingen. Auch das von der unantastbaren Lehrautorität, welche er aller besondern menschlichen Auffassung immer entgegenhält, können wir ihm lassen, einmal weil er bereits selber zugestanden hat, daß doch jede Persönlichkeit, ganze Völker, Stämme, Orte ꝛc. ihre besondere Auffassungsweise haben und sodann, weil er sie nur so lange entgegenhält, als sie sich die Persönlichkeiten, Völker, Stämme entgegenhalten lassen. Daher will es auch gar nicht in aller Strenge gefaßt und verstanden werden, wenn er „alles individuelle Erkennen, Wissen und Thun beherrscht,“ zumal „auch in der Kirche immer eine große Verschiedenheit statt finden wird in der natürlichen Gestaltung des religiösen Lebens und Erkennens,“ und diese „natürliche Fassung und Gestaltung die Kirche selber nichts angeht.“ Daher kann sich weiter die besondere menschliche Auffassung den Zwang gar wohl gefallen lassen, sich nach der

objektiven Wahrheit zu richten und „sich zu deren Gunsten zu verleugnen;“ es ist ein Zwang, der nicht zwingt, eine Verleugnung, die ihre Eigenschaft nicht zu verleugnen braucht, weil ja „die natürliche Fassung die Kirche selber nichts angeht.“

Aber angenommen, diese natürliche Fassung gienge die Kirche und die Wahrheit etwas an, wie wir Protestanten denn vollkommen überzeugt sind, sie gehe sie etwas an, sie habe sich nach der Wahrheit und der Kirche zu conformiren, zu reformiren, sich nach der Wahrheit, wenn auch in eigenthümlicher Wahrheit, die jedoch das Gemeinsame nicht ausschließen oder verwischen darf, auszuprägen; wie wir Protestanten also in diesem Stück einmal wieder katholischer sind, als diejenigen, die die Katholischen κατ' ἐξοχήν sein wollen — dies angenommen, darf man dieserhalb sagen, „es ist Pflicht des Menschen, die Individualität überall an die Gemeinschaft aufzugeben und ihr unterzuordnen, und gar vieles zu thun und zu unterlassen aus keinem andern Grunde, als weil es das Verhältniß zur Gemeinschaft d. h. die Liebe so erfordert“? Das letztere ist jedenfalls richtig: es ist Pflicht des Menschen, gar vieles zu thun und zu unterlassen, sich in gar vielen Fällen der Gemeinschaft unterzuordnen, weil es die Liebe so erfordert; es wäre jedenfalls der sündlichste Egoismus, der sich nur überall geltend machen, durchdrücken wollte. Aber wie? wird denn durch diese „Liebe“ nicht ein ganz neuer Begriff in das ganze Verhältniß der Unterordnung herein gebracht? wenn die Liebe es ist, die Unterordnung verlangt, wo bleibt denn dann die unantastbare Lehrautorität der Kirche, vermöge welcher sie „beherrscht,“ „zwingt“? Liebe ist ein moralischer, Zwang, Herrschaft sind physische, polizeiliche Begriffe. Oder beherrscht die Lehrautorität durch Infusion der Liebe? Wenn das, so ist das eine moralische Herrschaft, und die erkennen wir an.

Aber dann beherrscht die unantastbare Lehrautorität der römischen Kirche nicht anders, als der Protestantismus auch.

Erkennen wir die moralische Herrschaft der Kirche, wenn sie nicht in das Gebiet der physischen hinübergreift, an, so müssen wir doch dagegen protestiren, daß es Pflicht des Menschen ist, seine Individualität überall an die Gemeinschaft aufzugeben und ihr unterzuordnen. Und hier allerdings ist es, wo Romanismus und Protestantismus unversöhnlich auseinander gehen. Der Romanismus betrachtet seine Kirche nicht sowohl als Heilsanstalt, sondern als Gesetzesanstalt und, will man das zu hart finden, so sagen wir: er betrachtet sie als Heilsanstalt durch gesetzliche Mittel. Das Gesetz verlangt unbedingten Gehorsam. Damit nun die Kirche unbedingten Gehorsam verlangen könne, so wird ihr das Prädikat der Infallibilität gegeben, und damit diese Infallibilität unangezweifelt bleibe, so macht man die Kirche zur Stellvertreterin Christi. Also ausgestattet mit Gesetz, Infallibilität und Vikariat kann die Kirche von dem Individuum freilich nur begehren, daß es sich ihr auf Tod und Leben ergebe, nichts anderes wisse und denke, als die Kirche; ihr als willenloses Werkzeug diene, um ihretwillen alles hingebe, verleugne, auch sogar sein Gewissen, wenn es gegen irgend einen Spruch der Kirche sich regen sollte, dieweil das Individuum mit allem, was es ist und hat, auch mit seinem Gewissen in die Kirche aufgegeben, d. h. als Individuum aufgehoben und vernichtet ist, also ein individuelles Gewissen gar nicht mehr haben kann. Aber abgesehen davon, ob die Kirche diese ihre Forderung an das Individuum zu realisiren vermag, so liegt dieser Kirchenbegriff ganz jenseits des Christenthums auf einem diesem ganz fremden Gebiet: dieser Kirchenbegriff ist der terroristische Begriff des antiken Staats, sei es orientalischen oder römischen. In dem orientalischen prädominirte der Dynast, in dem römischen das Gesetz und das Vaterland als das alle Individualität Verschlingende. — Christus aber, der gekommen war, zu suchen und selig zu machen, was verloren war, der die verachtetsten Subjekte den geehrtesten vorzog, der an den 99 Gerechten vorübergieng, um dem Einen Verlornen nachzugehen — Christus hat durch sein Reden und Thun und

Leiden den Werth einer jeden einzelnen Menschenseele ins Licht gestellt und das Recht der Individualität zu Ehren gebracht. Und weil der Protestantismus aufschaut auf den Anfänger und Vollender seines Glaubens, so hält er gleichfalls die Bedeutung einer jeden einzelnen Menschenseele und das Recht der Individualität fest und betrachtet die Kirche nicht als Gesetzesanstalt, sondern als Heils- und Versöhnungsanstalt, nicht als Zweck, sondern als Mittel, nicht als das Erste, welches immer ist Christus und das Verhältniß der gläubigen Seele zu ihm, sondern als das Zweite, wiewohl von selbst nothwendig Folgende; und wie Christus gekommen war, nicht daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene, so hält der Protestantismus dafür, daß der höchste Ruhm der Kirche nicht sei, zu herrschen und zu zwingen, sondern zu dienen. Eben so weiß er, daß nicht die Kirche Stellvertreterin Christi sei — sie ist seine Tochter, sie ist seine Braut, die er heimführen will in das Allerheiligste —, sondern Stellvertreter, Werkfortführer, Leiter in die Wahrheit ist der heilige Geist, der durch das Wort die Einzelnen erleuchtet und zur Gemeinschaft verknüpft und beide, Einzelne und Kirche, mit Christo ewig verbindet und zusammenhält. Durch das Wort. Daher pocht der Protestantismus auch nicht auf Infallibilität der Kirche — ihr Beruf und ihre Ehre ist, mit dem Worte zu dienen — sondern auf Infallibilität des Schriftwortes, und die Kirche ist infallibel mit dem Wort in der Hand und in ihrem Munde. Weicht sie vom Worte, so ist augenblicklich auch hin ihre Infallibilität; und wenn die Individualität solche Abweichung ihr nachweisen kann, wenn z. B. die Kirche spricht: ich bin Herrin des Glaubens, und die Individualität weiß vom Schriftwort her, daß sie das zu sein sich nicht anmaßen soll, daß sie vielmehr nur sein soll Gehilfin der Freude, so hat die Individualität Recht und Unrecht die Kirche und jene thäte Sünde, wenn sie die Anmaßung der Kirche mehr gelten ließe, als das Wort und das Vorbild ihres Meisters. Daher kann man nimmermehr sagen, daß die Individualität sich überall unter-

zuordnen habe unter die Gemeinschaft, sondern überall unterzuordnen hat sie sich unter das Schriftwort. Eben so wenig und noch weniger kann man sagen, daß sich die Individualität an die Gemeinschaft aufzugeben habe. Es hat dieses Aufgeben zwar einen romantischen Klang, aber nicht die Romantik entscheidet, sondern die Wahrheit. Sich aufgeben heißt sich als Individuum verlieren. Verlieren aber sollen wir uns an Christum, das Haupt der Kirche, aber nicht an die Gemeinschaft, die mit dem Individuum sich zugleich an Christum mehr und mehr verlieren soll. Mancherlei Gaben, mancherlei Kräfte sollen in der Kirche sich entfalten und wirksam sein und das Individuum soll sich als ein lebendiges Glied in die Kirche einfügen; sich verlieren aber an die Kirche schließt die Manchfaltigkeit und die Einheit aus und die Einförmigkeit, Langeweile und das Automatenthum ein. An die Gemeinschaft sich verlieren, ist Menschenvergötterung.

Aber möchte man uns einwenden, wird denn auf diese Weise die Kirche nicht zu niedrig gestellt, ist solcher Anschauung gegenüber jene römische Hoffnung nicht in ihrem vollen Recht, daß der Protestantismus sich nächstens selbst auflösen werde, ist der Vorwurf nicht gegründet, daß der Protestantismus gar keine Kirche sei? Wir antworten: Was die Stellung anbelangt, ihre Macht über, ihren Einfluß auf den Einzelnen, so darf sie keine höhere Stellung den Einzelnen gegenüber einnehmen wollen, als ihr Haupt eingenommen hat; zu dienen, zu helfen, zu retten ist ihre höchste Ehre. Daß sich sodann ein Verhältniß der Pietät des Einzelnen gegen sie bildet, versteht sich von selbst: Dienst, Hülfe, Rettung, treue Sorge erzeuget Anhänglichkeit, Dank, Liebe, Scheu, was alles in der Pietät liegt. Und mehr kann und darf die Kirche nicht begehren. Dazu kommt noch äußere Einrichtung, Ordnung, Disciplin, deren Aufstellung, als ein Nothwendiges, der Einzelne der Kirche nicht bestreitet. — Und was den Vorwurf der Unverbundenheit und die hierauf sich gründende Hoffnung von der Selbstauflösung des Protestantismus betrifft, so sagen

wir: auch nach römischer Ansicht ist die Kirche doch eine Gemeinschaft der Gläubigen; nur daß diese Gläubigen durch das Episcopat unter dem pontifex maximus zusammengehalten werden. Also Gemeinschaft der Gläubigen hier, Gemeinschaft der Gläubigen dort. Der Unterschied liegt nur in dem zusammenhaltenden Band. Der Romanismus sagt: die Gläubigen müssen zusammengehalten werden durch die Hierarchie; der Protestantismus: der Glaube selber, dieweil er einen und denselben Gegenstand, nämlich Christum, eine und dieselbe Ursache, den heil. Geist, eine und dieselbe Regel, das Wort hat, der Glaube selber ist das zusammenhaltende Band. Der Romanismus faßt also den Glauben mehr äußerlich so, daß er beständig gehütet und bewacht werden müßte; der Protestantismus mehr innerlich als ein zur Association treibendes Princip, dem man nicht Ursache habe beständig zu mißtrauen. Was aber fester, länger, sicherer zusammenhält, das äußerlich oder innerlich Verbundene, ist nicht nur an sich klar, sondern hat auch der Gang der Geschichte oft genug geoffenbart. Ein blos gesetzlich verbundenes Gemeinwesen mag allerdings eine Zeitlang eine große Macht entfalten; allmählig aber durch die ewige Spannung seiner selbst muß sich das Gesetz erschöpfen und muß enden in Rathlosigkeit und Ohnmacht, und das Ganze zerfällt in Trümmer. Etliche Vorspiele dieses Zerfalls erzählt uns die Geschichte: da ist das griechische Schisma, der protestantische Abfall, das Schisma in der römischen Kirche selber. Wenn noch eines kommt, wie dann? — Durch den Territorialismus, die rohe Polizei, die Büreaukratie hat der Protestantismus viel gelitten, ist manchfach gehemmt worden. Aber sichtbar ist auch, daß seine Lebenskräfte noch nicht altern und daß er die seinem Wesen entsprechende Gestaltung seiner selbst, die er bisher noch nicht erreicht hat, außer allem Zweifel erreichen werde.

Der Romanismus mag hieraus ersehen, daß wir weder seine äußere Macht und Einheit, an welcher dermalen genug gerüttelt wird, noch seine innere, welche sich eines Unmög-

lichen, alles zu beherrschen, alles zu zwingen, unterfängt, sonderlich hoch stellen. Und was ist das für eine Macht, die alles unter sich zwingt und dann doch wieder sogar jeder Persönlichkeit ihre besondere natürliche Gestaltung des Lebens und Erkennens läßt; die es als Pflicht des Menschen aufstellt, seine Individualität überall an die Gemeinschaft aufzugeben, und dann doch wieder sagt: deine besondere Fassung geht mich nichts an? Wir merken hieraus, daß der Romanismus sein Unterfangen, Alles zu beherrschen, selber als eine Unmöglichkeit erkennt und daß, wenn er nun doch als der Allgewaltige und allein Gewaltige sich gebehrdet, er nur auf leicht zu bethörende Gemüther spekulirt. Im Grund geht es bei ihm zu, wie in gewöhnlichen Haushaltungen. Um so widerlicher aber ist das ewige Geschrei anzuhören: Ich bin nicht wie andere Leute.

Mag nun aber auch der Protestantismus zu bekennen haben, was er gar nicht leugnet: Gott sei mir Sünder gnädig — der Pharisäer ist doch gerichtet, der Zöllner gieng doch gerechtfertigt hinab — und so wollen wir nicht mehr sein, als wir sein können und sind: eine Versammlung der Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden. Ein Leib, Ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung eures Berufs, Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Art. VII. der Augsb. Conf. Gr.

Die Entrückung der Gläubigen und der Irvingismus.

Ein Beitrag zur biblischen Eschatologie.

Der Apostel Paulus spricht 1 Thess. 4, 17 von einer Entrückung der Gläubigen dem Herrn entgegen. Es fragt sich, ob das eine nur diesem Apostel oder diesem Briefe eigenthümliche sonderliche Lehre sei, oder Lehre der ganzen Schrift und in der Gesammtanschauung derselben wesentlich und nothwendig begründet. Man wird getrost sagen dürfen, daß die gewöhnliche christliche Denkweise und die Eschatologie der Dogmatik

in der Regel nicht recht gewußt hat, was sie mit diesem Wort anfangen solle und es deßhalb meist lieber ignorirt. Aber das Ignoriren befreit die Kirche niemals von der Mühe, das Vernachlässigte doch vorzunehmen. Sie wird dazu gezwungen durch den Mißbrauch. Wie die Kritik gerade an die Versäumnisse der biblischen Theologie der Kirche sich heftet, so haben auch die Secten von jeher zumeist einzelne Momente, welche die kirchliche Anschauung übersah, oder denen sie ihr Recht nicht widerfahren ließ, herausgegriffen, mit Vorliebe ausgebildet und sodann der Kirche rühmend entgegengehalten. So nimmt denn auch die ignorirte Entrückung der Gläubigen im Irvingismus eine höchst bedeutungsvolle Stelle ein. Sie ist, wie sie „immer die Hoffnung der Kirche gewesen", so auch im bevorstehenden allgemeinen Ruin „die allein bleibende Hoffnung" (Zuschrift an die Patriarchen, Erzbischöfe u. s. w. S. 76. *)

Wir leben — so lehrt man dort — in der Zeit der letzten Katastrophen. „Schon erschallen die letzten Töne des Grabgeläutes dieser Welt" (a. a. O.). Die französische Revolution von 1793 hat das eingeleitet, dem wir unmittelbar entgegensehen. Vor dem Andrang der neuen Revolution werden alle schon untergrabenen Institutionen verschwinden (Zuschrift S. 71). Aus dem Unglauben der Gegenwart aber, wie er besonders im protestantischen Abfalle Stärke erlangte und an's Tageslicht gedrungen ist, wird das Antichristenthum selbst und der Antichrist hervorgehen, der seiner Offenbarung entgegen eilt (a. a. O. S. 72), und vor dessen Empörung die Entrückung schon geschehen sein muß.

Es steht diese Erwartung in jenen Kreisen zum Theil in Zusammenhang mit den arithmetischen Berechnungen der in der Offenbarung Johannis geweissagten Vorgänge, wie diese Berechnungen in England und Frankreich zu Hause sind. So ist

---

*) Diese im Jahre 1835 verfaßte, im folgenden Jahre in England übergebene Denkschrift der irvingitischen Apostel ist außer der Liturgie das eigentliche Bekenntniß dieser Gemeinschaft.

in einer Schrift (über die Zukunft unsres Herrn Jesu Christi 1853*), welche zwar keine Autorität besitzt, aber doch die Anschauungen der irvingitischen Gemeinschaft wiedergibt, ausgeführt, daß „die 1260 Jahre, während welcher das Pabstthum Macht hatte, die Heiligen des Höchsten zu verstören (Offenb. 12, 6 und Dan. 7, 25) 1793 endeten, mit welchem Jahre deutlich ein neues Zeitalter beginnt, die Zeit der Zukunft des Herrn und zugleich der Offenbarung des Antichrist." Daß nun diese Berechnung völlig willkürlich und falsch ist, ist offenbar. Denn das als Ausgangspunkt gewählte Jahr 533 nach Chr. ist ganz grundlos herausgegriffen; die 1260 Tage (d. h. $3^1/_2$ Jahre) der Offenbarung ohne Berechtigung zu Jahren gemacht; die Anwendung auf die Zeit des Pabstthums eine äußerlich zeitgeschichtliche Verwendung der Offenbarung, welche sich selbst richtet, da dieses Buch für die Gläubigen und nicht für Geschichtskundige geschrieben ist und seine Räthsel nicht durch die Zahlen der Weltgeschichte gelöst werden.

Aber es kann sich auch jene Erwartung ganz unabhängig von solchen Berechnungen halten, und man kann von uns verlangen, daß wir sie losgelöst davon beurtheilen.

Alle Tage — so lehrt man also — kann Christus der Herr kommen, um die Zeit der Heidenkirche abzuschließen. Wenn er naht, werden ihm nach dem Wort des Apostels diejenigen Gläubigen entgegengerückt, welche im Stande der rechten Bereitschaft sind. Die sind es, welche ihre Lampen geschmückt haben wie die klugen Jungfrauen, und nicht des Oels des Geistes entbehren wie die thörichten. Diese nun werden bei Christo bleiben, geborgen in Sicherheit und seliger Freude, während auf Erden der Antichrist Gewalt übt und die Christen verfolgt, welche wegen geringerer Treue an der Entrückung nicht Theil nehmen konnten, und nun durch schweres Martyrium die Krone erlangen müssen — wenn sie dieselbe erlangen — welcher jene schon vorher theilhaftig werden durften, da sie

*) Sie ist vom anglikanischen Geistlichen Hooper.

das gottgeordnete Mittel der Rettung vor den kommenden Gefahren und Schrecknissen benützten. (Vgl. die Thür der Hoffnung*). Denn wie der Gemeinde Philadelphia's verheißen ist, daß sie wegen ihrer Treue bewahrt werden solle vor der Versuchung, die über den ganzen Erdkreis ergehn wird (Offb. 3, 10) so ist es auch jetzt verkündigt, daß Gott die Seinen vor dem Aergsten, was da kommen wird, bewahren und in Sicherheit bringen will. Bei Christo werden sie geborgen sein, im Himmel.

In diese Zwischenzeit fällt die Zeit Israels. Denn die Zeit der Heidenkirche hat ihr Ziel erreicht mit jener Entrückung dem unsichtbar nahenden Herrn entgegen in den Himmel. Gegen die Juden, welche dann die einzigen, wahren Zeugen Gottes auf Erden sein werden, wird dann der Antichrist, dem die Kirche nicht mehr im Wege stehen wird, seinen ganzen Zorn los lassen. Durch furchtbare Leiden und Verfolgungen werden sie in ihr Land zurückgebracht und werden dann die Verheißungen des Alten Testaments alle erfüllt werden an ihnen (Ueber den Rathschluß Gottes. 1847. I. S. 52 f.**) Dann also erst, wenn die Gemeinde Christi entrückt ist und Israels Zeit gekommen, offenbaret sich der Mensch der Sünde, kommt die Stunde der Versuchung und die Zeit der großen Trübsal auf Erden (Rathschluß II. S. 310). Wenn aber die Zeit des Antichrist um sein wird, dann werden die verklärten Entrückten mit Christo erscheinen und das Gericht vollziehen helfen am Kind des Verderbens (Thür der Hoffnung S. 10). Das ist die alte Weissagung von Henoch her.

Da nun die Entrückung alle Tage geschehen kann, so muß die Kirche sich dafür rüsten. Es ziemt sich, daß sie als geschmückte Braut ihrem Herrn entgegenzugehen bereit sei. Ihre Heiligkeit ist ihr Schmuck. Hiezu dienen die geoffenbarten

---

*) Diese Schrift ist, wie verlautet, von einer Autorität der irving. Gemeinde verfaßt.

**) Diese den irving. Kreisen wenigstens sehr nahe stehende Schrift gibt die wesentlichen Anschauungen derselben wieder.

Ordnungen, die heilige Hierarchie der vier Aemter, welche nie der Kirche hätte abhanden kommen sollen; welche ihr nur um ihrer Sünden genommen, jetzt aber wieder geschenkt ist, damit ihr Ende dem Anfang wieder gleich sei (Zuschrift S. 75); hiezu dient vor Allem das Apostolat, welches die lange und stets vergeblich erstrebte Einheit, diese Grundlage des rechten Bestands der Kirche, ist und herstellt (z. B. Thür der Hoffnung S. 72 f.) So hat Christus seine Kirche des Endes, um sie für seine Ankunft heiligen zu können, gewollt; so sollen wir sie auch wollen. Hier ist die rettende Arche, hier die Gemeinde der Bewahrten (Thür der Hoffnung S. 87), „das einzige Mittel der Rettung" (Zuschrift S. 86. 88.) Die Gottes Willen mißachten, die auf seine Offenbarung nicht hören, die draußen bleiben, „erklären sich hiemit für Abgefallene" (Zuschrift S. 86.) So werden denn auch diese „Treulosen" (a. a. O. S. 87) „dem Menschen der Sünde überliefert werden" (S. 86), werden „vor dem Feinde fallen", werden das „zu spät" hören und wie die Spötter Elisa's ihrer Strafe nicht entrinnen (Thür der Hoffnung S. 88), oder, wenn ja gerettet, doch durch die ärgsten Trübsale und das schwerste Martyrium hindurchgehn müssen (vgl. überhaupt Zuschrift S. 75. 76).

Dieß in Kürze die Anschauung jener Gemeinschaft, soweit sie zu der Frage gehört, mit welcher wir uns beschäftigen.

Was werden wir erwidern? Auch wenn der Vordersatz richtig wäre, folgt doch daraus nicht der Nachsatz. Auch wenn es an dem wäre, daß die Entrückung jeden Tag geschehen könnte und zu erwarten wäre, so folgt doch nicht, daß das sogenannte „apostolische Werk" die rechte Rüste wäre. Vielmehr wissen wir, daß es nicht die rechte Rüste ist. Denn was man von der Nothwendigkeit der Ordnungen sagt, ist gesetzlich und nicht evangelisch. Die Ordnung der Aemter wird zu einem Gnadenmittel, die „Hierarchie" zu einer heilsnothwendigen Vermittlung gemacht (vgl. z. B. Zuschrift S. 75. Thür der Hoffnung S. 104.) Was aber weiter gelehrt wird von der Gleichartigkeit des Endes mit dem Anfang, der um der Sünde willen

abgebrochen jetzt erst wieder aufgenommen wird, so daß der heilige Geist, der bisher gleichsam grollend im Winkel des Hauses Gottes sitzen mußte (Thür der Hoffnung S. 58), nun erst wieder zu lebendiger Erweisung kommt, ist unkatholisch; denn es zerreißt den Zusammenhang der Kirche; es ist wider den Glauben an das ununterbrochene Walten des heiligen Geistes in der nachapostolischen Kirche, wider den Glauben an das Vorhandensein der wahren Kirche auch in den Zeiten, da es keine Apostel gegeben; denn es macht das Apostolat zu einem wesentlichen und nothwendigen Stück der Kirche in allen Zeiten. So also würden wir die Folgerung bestreiten als unevangelisch und unkatholisch. Aber es ist nicht einmal der Vordersatz richtig, mit welchem das Andere begründet werden will. Denn die Entrückung der Gläubigen steht noch nicht unmittelbar bevor. Das ist zu beweisen.

Es sind die folgenden Untersuchungen in demjenigen Sinn und Ton scheuvoller Erwägung und Zurückhaltung gemeint, welcher von solchen ebenso heiligen wie dunklen Fragen erfordert ist.

Um zwei Thatsachen und das Verhältniß der Entrückung zu denselben handelt es sich. Um die Bekehrung Israels und um das Auftreten des Antichrists. Geht die Entrückung diesen Thatsachen voran, dann möchte allerdings schwer abzusehen sein, warum sie nicht alle Tage geschehen könnte. Folgt sie denselben aber nach, so müssen erst diese eintreten. Denn daß der Antichrist noch so wenig bereits aufgetreten ist als Israel bekehrt, ist doch wohl keine Frage.

Aber wir müssen uns zuerst diese beiden Thatsachen in Kürze sichern.

Daß eine Bekehrung Israels verheißen ist, bedarf keines Beweises. Die alttestamentliche Weissagung lehrt wie aus Einem Munde eine Bekehrung und Wiederherstellung Israels, die noch nicht geschehen ist. Wie denn auch Jacobus in jener Versammlung zu Jerusalem diese Hoffnung bestimmt unterscheidet von der Bekehrung der Heiden, Ap. Gesch. 15, 16; so daß wir also kein Recht haben, die auf Israel lautenden Weissa-

gungen als Bildrede von der Heidenkirche zu verstehen. Denn wenn auch die Wiederbekehrung und Wiederherstellung oft in Bildern geweissagt und dargestellt ist — nach welchem Gesetz der Auslegung folgt, daß auch das Daß der Weissagung bildlich zu verstehen sei? Aus dem neuen Testament aber genügt die Erinnerung an Röm. 11. Es ist anerkannt, daß hier nicht die Rede ist von einer etwa auf viele Jahrhunderte sich vertheilenden Summe Einzelner, sondern von einer Bekehrung des Volks. Es sollte allerdings ursprünglich so sein, daß die Vollendung Israels die Heiden reizen sollte zum Anschluß an sein Heil; aber die Erfüllung der Weissagung hat sich anders gestaltet. Israel bleibt zwar die Grundlage; aber nun ist es die Heilsgemeinschaft der Heiden, welche Israel reizen soll zur Anerkennung Jesu des Christ. Das sind bekannte und anerkannte Thatsachen. Nicht minder bekannt und anerkannt ist die andere Thatsache, das Auftreten des Antichrist. Die Schrift unterscheidet sehr genau das Antichristenthum, welches in einer großen Zahl von Antichristen wirksam ist, 1 Joh. 2, 18 ff., und den Antichrist selbst, in welchem diese widergöttliche Richtung in der Geschichte gipfeln soll. Es reicht aus, hiefür auf 2 Thess. 2 zu verweisen, auf welche Stelle wir später eingehender zu sprechen kommen müssen.

In welchem Verhältniß zu diesen beiden Thatsachen steht nun die Entrückung? Ich behaupte: sie folgt ihnen nach. Ist dem so, dann bricht dem Irvingismus der ganze Boden ein, auf dem er steht. Aber auch abgesehen von diesem speziellen Interesse ist die Frage für die Kirche von Bedeutung. Denn es ist ihr das prophetische Wort so gut gegeben wie das übrige, ist ihr gegeben, um sich daraus Sicherheit des Urtheils und Verhaltens zu erholen, wenn nun die großen Endentwicklungen eintreten werden, und erfordert jetzt um so mehr Aufmerksamkeit, als sich das Geheimniß der Gesetzlosigkeit gegenwärtig stärker regt denn vordem. Um nun zu wissen, wessen sie sich zu versehen habe, muß die Kirche über das Verhältniß des Antichristenthums zur Entrückung Klarheit gewinnen.

Betrachten wir zunächst das alte Testament.

Stephanus macht uns in seiner Rede auf ein höchst wichtiges Gesetz des reichsgeschichtlichen Fortschritts aufmerksam. Es ist der allmählige Stufenfortschritt der Entwicklung des Heils. Wie nun vordem, sagt man (vergl. z. B. Zukunft S. 7—11. Rathschluß I. S. VI. 98), die Offenbarungen Gottes in allmähligem Fortschritt geschehen sind, so wird es auch mit der letzten sein. Aber wir müssen zusehen, wie Stephanus jenes Gesetz des „Nachher," „zum zweiten Male" und dergleichen gebraucht. Er erklärt daraus die Thatsache, daß der Tag Jehovas in seiner Erfüllung sich in eine doppelte Erscheinung des Christ auseinandergelegt habe. Durch die Erinnerung an jenes Gesetz zu zeigen, wie dieß nur dem ganzen Gange der Heilsgeschichte entsprechend sei, daß deßhalb von der Gegenwart auch nicht mehr gefordert werden dürfe, als daß sie Grundlegung uud Angeld der Zukunft Christi sei, das ist seine Absicht. Allerdings ist uns auch aus der Schrift gewiß, daß die Wiederkunft Christi in eine doppelte Offenbarung auseinandertreten werde, in die zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden zuerst, und zum allgemeinen Weltgericht sodann. Denn weil die Geschichte der Menschen auf ihre Anfänge zurückgeführt werden muß, die Menschheit aber gegenwärtig völkerweise lebt, so muß zuerst die Geschichte der Völker zu ihrem Abschluß gebracht werden und dann erst die Geschichte der Menschheit überhaupt. Es muß also zuerst der Zeit der widergöttlichen Weltreiche ein Ende gemacht werden durch das Reich Christi, und dann erst der widergöttlichen Welt und Menschheit durch die ewige Welt und Menschheit Gottes. Aber die erste Offenbarung Christi, welche die Zeit der Weltreiche durch das Reich Gottes abschließt, auch wieder auseinanderzulegen in eine doppelte Offenbarung, welche durch die letzte Entfaltung des antichristischen Reichs getrennt sei, in seine Parusie und in die Epiphanie der Parusie, in das Kommen zur Heidenkirche und in das Kommen zu Israel — in welcher Verdopplung der Parusie man das Wort zu besitzen sich rühmt, welches die vielverschlungenen und sonst

unentwirrbaren Räthsel der eschatologischen Prophezeiungen Christi und seiner Apostel löse —: dazu sind wir durch jenes Reichsgesetz nicht berechtigt. Denn wollten wir es so unbedingt formal anwenden, wo wäre da ein Ende? Es müßten die anderweitigen Belehrungen der Schrift uns dazu berechtigen. Mit andern Worten: es müßte die Schrift uns lehren, daß der Antichrist und die Bekehrung Israels der ersten Offenbarung Christi und der damit verbundenen Entrückung der Gläubigen zu Christus hin folge. Die Schrift lehrt aber, so viel ich sehe, das Gegentheil.

Man verweist uns auf die einzelnen vorbildlichen Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte (z. B. Rathschluß I. S. 52).

Jesus nennt die Zeit Noah's und das Verhalten und Geschick der damaligen Welt als Gleichniß der Zukunft, und so dann auch Petrus. Jesus vergleicht zunächst nur die Sicherheit, welche beide Male gleicherweise herrschen wird (Matth. 24, 37—39. Luc. 17, 26—30). Aber geben wir der Vergleichung auch eine weitergehende Ausdehnung, so wissen wir ja, daß der Rettung Noah's in die Arche die höchste Steigerung der Sünde voranging, nicht nachfolgte. Also wird auch der Entrückung der Gläubigen die höchste Steigerung der Gottlosigkeit, d. h. die Zeit des Antichristenthums und seiner Entfaltung vorangehn und nicht erst nachfolgen. Man erinnert zwar an die 40 Tage des wachsenden Gerichts, eine Zeit wie der Reue so der Verstockung — ganz wie nach der Entrückung. Allein von einer Steigerung der Sünde während dieser Zeit sagt uns die Schrift nichts, während sie jene äußerste Entartung Gen. 6, 1 fg. vorher berichtet. Wer sagt uns aber überhaupt, daß jene Rettung in die Arche ein Vorbild der Entrückung sei (Rathschl. I. S. 52) und nicht vielmehr der Bergung und Bewahrung der treuen Gemeinde an einem Ort auf Erden, während ringsum die Gerichte Gottes sich zu vollziehen anheben? Die Arche ist ja das Bild nicht des Himmels, sondern der Kirche auf Erden. In dieser also werden die Gläubigen sonderlich bewahrt werden

in der Zeit der Endgerichte. Wir werden an die israelitische Kirche der Endzeit und ihren Bergungsort, ihre Heimath denken dürfen. Wenn übrigens Petrus die Zeit und Rettung Noah's als Vorbild der Gegenwart und der gegenwärtigen Rettung durch die Taufe gebraucht (1 Ptr. 3, 20, 21), so stimmt dieß eben hiemit und nicht mit jener Deutung, und stimmt mit Jesu Worten, welche die Sicherheit als tertium comparationis betonen, und ist uns eine Weisung, nicht nach eignen Gedanken willkürlich für die einzelnen Umstände eine abbildliche Erfüllung zu suchen.

Mit Noah nimmt Jesus Lot zusammen und seine Rettung aus Sodom. Und hier nun ist noch deutlicher, wie die höchste Steigerung der Sünde bereits voranging, so daß denn, wie auch bei Lukas ausdrücklich hervorgehoben ist, mit der Errettung das Gericht unmittelbar verbunden war.

Wir werden auf die Errettung Israels aus Aegypten verwiesen (z. B. Zukunft S. 34; Rathschl. I. S. 99); und dies ist allerdings eine Thatsache von fundamentaler Vorbildlichkeitsbedeutung. Aber wir finden es hier nicht anders. Das in Aegypten lebende Israel hat Pharao's wider Gott streitende Gewaltthätigkeiten zu erfahren gehabt. Solches werden also auch vom Antichrist die Gläubigen (und nicht etwa bloß der durch die thörichten Jungfrauen bedeutete Theil der Kirche) zu erleiden haben, welche entrückt werden sollen. Es wird das Wort, daß sie sich rüsten sollen, an sie ergehen zur Zeit des Antichrist; sie werden schwerste Drangsale eben dann erleiden müssen; das wird Prüfung und Läuterung für sie sein — das Gericht, das am Hause Gottes beginnen muß 1. Petr. 4, 17 —; da werden dann die Gerichte anheben über den Antichrist und sein Reich; mitten unter diesen Gerichten wird die Gemeinde des Herrn wunderbar bewahrt werden, wie Israel in Aegypten, bis dann zuletzt der Aufbruch erfolgt; und wenn sie am Ort der Bergung sind beim Herrn, dann geht der Antichrist unter. Könnte deutlicher gelehrt sein, daß die Zeit des Antichrist der Entrückung vorangehen wird? Und auch dieß werden wir die-

sem Vorbild entnehmen dürfen, daß dann die Gemeinde zwar in der Welt des Antichrist ist, aber doch auch an ihrem Ort, wo sie verschont bleibt von den Gerichten, welche über die antichristische Welt ergehen d. h. nach den neutestamentlichen Weissagungen, die Gemeinde wird wesentlich israelitische sein.

Wenn aber Daniel weissagt, daß der Antichrist die Heiligen des Höchsten verstören wird und daß sie ihm für jene bekannten $3^1/_2$ Zeiten in die Hand gegeben werden (Dan. 7, 25), wie sollen sie vorher entrückt werden können? Es sind die $3^1/_2$ Jahre des Elias in der alttestamentlichen Geschichte (Luc. 4, 25; Jac. 5, 17), und die $3^1/_2$ Zeiten der äußersten Bedrängniß, der beiden Zeugen und der Bewahrung zur Zeit des Antichrist in der Offenbarung Johannis (11, 2. 3. 12, 6. 14). Dieß führt uns zum N. Testament über.

Als Jesus (Matth. 17, 1—12) nach der Verklärung auf dem Berge von seinen Jüngern aus Anlaß der Erscheinung des Elias gefragt wurde, wie es mit dem geweissagten Auftreten des Elias sich verhalte, antwortet er, daß Elias, wie er im Täufer gekommen sei, so vor seiner Zukunft wieder kommen und Alles wieder herstellen werde. Wir haben also vor Christi Wiederkunft eines Elias zu gewärtigen. Es ist der eine jener beiden gewaltigen Zeugen, deren Anderer nach dieser Erscheinung auf dem Berg der Verklärung ein zweiter Moses sein wird. Feuer lassen sie vom Himmel regnen, ihre Feinde zu verderben und den Himmel verschließen sie zur Strafe; das Wasser wandeln sie in Blut und schlagen die Erde mit Plagen (Offb. Joh. 11, 4—6): in dem Allen offenbarend, daß Elias und Moses in ihnen wieder erschienen sind — natürlich nur in dem Sinne, in welchem der Täufer auch Elias war d. h. Eliasberuf hatte. Damit vereinigen sie, die beiden Oelbäume und Leuchter, wie sie heißen, das Gegenbild derer, welche an der ersten Wiederherstellung Israels wirkten, also wie Haggai's und Sacharja's, so Josua's und Serubabels (vgl. Sach. 4, 2 ff.). Also eine Zusammenfassung aller solcher wiederherstellenden Wirksamkeit in Israel sind sie. Entsprechend der Steigerung der

widergöttlichen Feindschaft, gegen welche diese Bußprediger und Beauftragte Gottes ankämpfen müssen, werden sie nicht bloß in Gefahr des Todes kommen, wie Moses und Elias durch ihre Feinde, sondern in den Tod selbst; aber sie werden eine den Tod und die Verwesung übermögende Wirkung Gottes erfahren ähnlich jenen Beiden, und so auch im Tode machtvoll erwiesen werden als Elias und Moses. Wir haben kein Recht, diese beiden Zeugen Gottes in Abstrakta umzuwandeln. Sie nun aber gehen offenbar der Entrückung der Gläubigen voraus; sie gehn auch nach Matthäus der zukünftigen Gemeinschaft mit dem Herrn voraus, von welcher Petrus dort sehnsüchtig träumt. Dieser Zeugen Gottes also haben wir noch zu gewärtigen; oder vielmehr Israel wird ihrer zu gewärtigen haben; denn Moses und Elias — wem anders als Israel könnten sie gesandt sein? Man wendet zwar ein: alle Verheißungen des A. T. seien zugleich Israel und der Kirche gegeben; so auch diese; es sei deßhalb der Analogie des Glaubens gemäß, eine zweifache Erfüllung zu hoffen, ein Werk des Elias unter den Christen und eines unter den Juden. Aber es ist nur ein Paar, es sind nicht zwei Paare verheißen, und dieses eine Paar geht offenbar zunächst Israel an. Aber wenn auch, so folgt um so mehr, daß auch der Entrückung der Heidenkirche jene Zeugen Gottes erst noch vorhergehen müssen. Denn daß sie noch nicht dagewesen sind, ist unfraglich. Ihre Zeit aber fällt in die des Antichrist. Also geht dieser der Entrückung voran; und da wir kein Recht zu einer Verdoppelung jener Zeugen zu haben glauben, geht auch die Bekehrung und Wiederzusammenbringung Israels ihr voran.

Ueberaus reich aber sind die Weissagungsreden Jesu am Schlusse.

Jesus läßt sich Matth. 24 vor Allem angelegen sein, seinen Jüngern vorzuhalten, wie viel Versuchungen und Drangsale seiner Zukunft vorhergehen müssen: das sollen sie sich gesagt sein lassen, um mit der nöthigen Fülle des starken Glaubens, der nicht erkaltenden Liebe und hoffender Geduld sich zu rüsten

(V. 12. 13). Noch eines nennt er, was geschehen muß, ehe das Ende kommen kann: die Verkündigung des Evangeliums „in der ganzen Welt zu einem Zeugniß für alle Völker" V. 14. Die Jünger, und damit die zukünftige Kirche, sollen daraus ihre Aufgabe erkennen. Aber nicht blos als Aufgabe ist es ausgesprochen, welche möglicherweise unerfüllt bleiben könnte, so daß das Ende anheben könnte zu kommen, ehe das geschehen, sondern als Weissagung. Nicht „ihr sollt verkündigen," sondern „es wird verkündigt werden," heißt es. Und mit starken und nachdrücklichen Worten ist der Umkreis der Verkündigung bezeichnet. Es muß also allen Völkern die Möglichkeit der Annahme des Evangeliums gegeben sein, bevor das Ende beginnen kann. Die Entrückung gehört aber mit zum Ende. Es heißt die Sache sehr oberflächlich nehmen, wenn man sagt, es sei „in der That die Predigt des Evangeliums bereits fast zu allen Völkern der Erde gedrungen" u. s. w. (Zukunft S. 42); darum könne denn die Entrückung jeden Tag eintreten. Es ist das um nichts besser, als die ungeschichtliche Behauptung unserer alten Dogmatiker von der bereits erfolgten allgemeinen Berufung aller Völker, welche dann Hollaz zum bloßen Gerücht von Christus und seinem Evangelium herabsetzte. Wir müssen sagen: die Kirche hat ihre Aufgabe noch lange nicht gelöst.

Aber ist das nicht — wendet man ein — eine Aufforderung zur Trägheit? Wird da der Herr nicht ewig fern gehalten? Denn kann die Kirche jene Aufgabe lösen? Ist sie nicht in einen Zustand versetzt, daß es ihr schlechthin unmöglich geworden ist?

Für's erste wird der träge Knecht seine Strafe erleiden. Zum andern ist die Kirche in ihrer jetzigen Beschaffenheit allerdings nicht im Stande jene Aufgabe zu lösen; aber wer sagt uns, daß es immer so bleiben werde? wer heißt uns um deßwillen sofort verzweifeln? Seit wann hat der heilige Geist und seine Kirche aufgehört, ein Artikel des Glaubens zu sein. Ja, es muß eine neue Erregung des Geistes in der

Kirche stattfinden und sie zu neuem Leben erwachen; aber es kann auch geschehen, und gewiß, es wird. Die Rechte des Herrn kann Alles ändern; die Gerichte und der Geist sind in seiner Hand; er wird also auch dieß Wort zur Erfüllung zu bringen wissen, und uns ziemt es, seinem Wort zu glauben und je nach der Erkenntniß, die uns geschenkt ist, auch unsere Schuldigkeit zu thun.

Jesus nennt noch ein anderes Merkmal. Er spricht von Verfolgungen so schwerer Art, daß, wenn sie nicht verkürzt würden, kein Fleisch gerettet würde; aber um der Auserwählten willen werden sie verkürzt V. 21. 22. Jesus spricht wohl zusammenfassend. Aber das ändert den sachlichen Verhalt nicht. Es heißt nicht, daß die Auserwählten — also doch wohl auch die, welche an der Entrückung Theil haben — dem Verlauf der Drangsale entnommen, sondern daß um ihretwillen diese selbst abgekürzt werden: dadurch wird ihre Rettung möglich gemacht. Also gehn der Entrückung diese schwersten Drangsale voraus.

Zu jener Zeit nun, so fährt V. 23—28 fort, wird eine große Sehnsucht nach der Zukunft Christi entstehn. Allerdings ist das „Komm' Herr Jesu" das Gebet der Braut Christi; aber die Erwartung kann auch eine schwärmerische sein, wie sie in Thessalonich (II, 2, 1 ff.) und seitdem so oftmals war. Da ist sie schwärmerisch, wo der Blick bloß suchend in der Zukunft haftet und nicht aus derselben sich die rechte Kraft des Wirkens in der Gegenwart holt, welcher die Aussicht in die Zukunft zu dienen bestimmt ist. So wird auch dann die Sehnsucht mit großen Gefahren verbunden sein; sie wird zur Versuchung werden, Christum zu suchen und zu finden wo er nicht ist. Es soll der Wiederkommende in dieser Weise überhaupt nicht gesucht werden, sondern er wird erscheinen wie ein Blitz d. h. plötzlich, unverkennbar, Allen wahrnehmbar, über die ganze Erde hin. Nicht etwas Heimliches also wird seine nächste Wiederkunft sein, sondern etwas Machtvolles und von Aufgang bis Niedergang Kundbares. Und diese seine Zukunft wird das

Gericht über das Aas sein V. 28. Dem entsprechend werden auch die gewaltigen, erschütternden Zeichen sein, welche jener großen Trübsal (V. 21) folgend seiner Wiederkunft unmittelbar vorhergehn V. 29. Es ist willkührliche Verflachung der gewaltigen Worte, wenn man darunter nur diejenige Auflösung der irdischen Ordnungen versteht, welche seit 1793 eingetreten sei (Zukunft S. 27 f.), abgesehen von den vielen Widersprüchen, die sich dann ergeben. Da wird denn auch das Zeichen des Menschensohns erscheinen, über welches die Geschlechter der Erde heulen werden (V. 30), also seine kundbare Erscheinung, welche er sich selber gibt und vermöge deren die Menschen alle ihn, wie er auf den Wolken des Himmels machtvoll kommt, wahrnehmen werden. Dann erst findet die Zusammenbringung, also auch die Entrückung der Gläubigen statt V. 31. So sagt auch Jesus vor Gericht (Matth. 26, 64), daß, bis seine Herrlichkeitserscheinung stattfinden wird, welche als das nunmehr zunächst Folgende sich an seine Niedrigkeitserscheinung anschließt, die Juden ihn nicht mehr sehen werden.

Oder wie? Sollte vielleicht Jesu nächste Zukunft zur Heimholung seiner Gemeinde nur ein plötzliches vorübergehendes Phänomen sein, wie der Blitz blitzt und der Donner rollt, und dann ist Alles nach wie vor —? So sagt man. Aber wir erkannten: nicht das plötzlich Verschwindende, sondern das allenthalben Sichtbare und Unverkennbare seiner Zukunft ist es, was Jesus mit jener Vergleichung (24, 27) aussagen will. Das lehrt unleugbar der Gegensatz. Es ist nicht unsere Aufgabe, bei solchen Vergleichungen alle die möglichen Anwendungen zu machen, die der Witz ersinnen kann. Dasselbe gilt für das Gleichniß des nächtlichen Diebs (24, 43. 44). Man sagt: wie der Dieb heimlich kommt zu stehlen und man merkt, daß er dagewesen, erst nachher am fehlenden Gut, so wird man die nächste Zukunft Christi erst hinterdrein merken daran, daß seine Gemeinde nicht mehr auf Erden ist. Jesus hätte diese Deutung seiner Worte nicht klarer abwehren können, als er gethan hat. Denn nicht der Welt, sondern seinen Jüngern

gilt dieß Wort, als eine Ermahnung zum Wachen, weil er unvermuthet kommen wird. Oder ist dieses Kommen Jesu vielleicht von dem Tage des Herrn (2 Thess. 2, 2) verschieden, weil hier von einer Nacht, in dem Gleichniß von den Jungfrauen von Mitternacht die Rede ist? Aber wenn Jesus das Unvermuthete seines Kommens mit dem Kommen des Diebes vergleichen will, so muß er ja die Nacht im Bilde wählen. Und wenn Jesus die Verzögerung von seinem, des Bräutigams, Kommen im Bilde darstellen will, so muß er von einer Verzögerung bis Mitternacht sprechen; denn das Abholen der Braut fand eben Abends statt. Also ist die Nachtzeit nicht ein Moment der Lehrunterweisung, sondern von der bildlichen Einkleidung erfordert. Andere Vergleichungen wieder, wie die von den Arbeitern auf dem Felde (V. 40), erforderten die Tageszeit, wie wir hinwiederum durch das Bild der zwei auf Einem Lager Liegenden (Luc. 17, 34) in die Nacht versetzt werden. Das wechselt also je nach Bedarf. Ob Jesus am Tag, oder, wie die alte Kirche glaubte, zur Nacht kommen wird, ist nicht zu fragen. Wenn er kommt, es sei wann es wolle, beginnt eben sein Tag.

In allen diesen Gleichnissen, welche uns hier angehn, Matth. 24, 40 — 25, 30, handelt es sich um die Bedeutung seines Kommens für seine Gemeinde auf Erden. Es wird für diese eine Scheidung bringen; nur ein Theil seiner Gemeinde wird in dem Stand der wachsamen Treue erfunden werden, welche erfordert ist, um in die Gemeinschaft seiner Seligkeit einzugehn. Daß sein Kommen der Geschichte der Menschheit eine Ende machen werde im Endgericht, das folgt erst nachher 25, 31 ff. Wie sich dieses Zweite zu jenem Ersten zeitlich verhalte, ist nicht gesagt. Wir wissen aus der übrigen Schrift, daß Beides zeitlich aus einander treten, zwischen Beides die Zeit des Reiches Christi auf Erden treten werde. Es scheint wohl, daß die Christen, welche nicht in Jesu Reich mit eingehen können, verschiedenes Loos treffen wird. Von dem unnützen Knecht wird gesagt (25, 30), daß er positives Gericht

zu erleiden hat; von den Andern nur, daß sie eben ausgeschlossen sind von der seligen Reichsgemeinschaft. Denn es besteht ja die Menschheit auf Erden fort in jener Zeit außerhalb der Gränzen des Reiches Christi. Aber zugleich auch hat der Antichrist und seine Genossenschaft das Gericht Christi schon erfahren. Denn eine schreckende und richtende Erscheinung Christi (24, 29. 30) ist diejenige, welche herbeiführt, was die Gleichnisse weissagen. Diese Erscheinung geht also dem Annehmen und Zurücklassen, dem Entrücken der Treuen und Nichtentrücken der Ungetreuen voran.

Denn allerdings ist die Entrückung in diesen Gleichnissen, vor Allem in dem von den Jungfrauen, gelehrt. Die Gemeinde wartet auf ihren Herrn, lange vergebens. Da wird sie plötzlich überrascht von den Stimmen seiner Nähe. Die im rechten Stand der Geisteserfülltheit sind, dürfen ihm entgegengehen. Vom Himmel herab kommt der Bräutigam. Dahin also entgegen gehen sie ihm. Also wie Paulus sagt, in die Luft werden sie ihm entgegengerückt. Nicht als eine Summe Einzelner, sondern als die einheitliche Gemeinde Jesu. Denn durch wunderbare Engelswirkung sind die Einzelnen aller Orten zusammengebracht worden 24, 31. Der Bräutigam aber ist auf dem Weg zum Brautgemach. Also nicht umkehren wird er an einen andern Ort, sondern in der Richtung fortgehen, in welcher er sich befand. Dagegen kehren die Jungfrauen um, die ihm entgegengingen. Denn dieß liegt ja in der Natur dieser Handlung selbst. Also wird die Gemeinde bei Jesu nicht in der Luft verbleiben, noch in den Himmel gehn; sondern sie begleitet den Bräutigam herab auf die Erde an den heiligen Ort, wo er sein Mahl und seine Hochzeit hält.

Allerdings heißt es Hebr. 11, 16, daß wir kein irdisches Vaterland haben. Aber das Himmelreich der Seligpreisungen Matth. 5, 3 ff. ist auf der Erde. Wo Jesus der Verklärte ist, da ist der Himmel, den wir suchen. Der heilige Ort der Gemeinde, die bei Jesus dem Wiedergekommenen sein wird, gehört nicht dieser Schöpfung an, sondern der Palingenesie-

der Welt der Verklärung. Dieß ist unser Vaterland: bei Jesus; im Himmel jetzt nach dem Tode leiblos (Phil. 1, 23), bei Jesus dem zur Erde Wiederkommenden zukünftig im verklärten Leibe. Darum weil diese Vereinigung mit Jesus zugleich die Verklärung, „die Erlösung des Leibes" (Röm. 8, 23) ist, erscheint dieser Vorgang auch nicht als etwas erst Vorläufiges, sondern als die Vollendung der Gemeinde, als das Ziel ihrer Sehnsucht. Denn wenn es heißt, daß die Jungfrauen mit dem Bräutigam eingehn, nämlich zum freudigen Hochzeitmahl und zur Vermählung, so wird damit das Ziel der Sehnsucht der Gemeinde genannt. Die Verklärung aber ist der Beweis, daß der gottwidrige Wille außer Wirksamkeit gesetzt, also das Reich Gottes aufgerichtet ist.

Von diesem spricht auch das letzte Gleichniß (25, 14—30) ausdrücklich. Denn von der verschiedenen Machtstellung im zukünftigen Reich Christi ist hier die Rede. Mit dem Reich Christi aber haben bekanntlich die Weltreiche und hat die Herrschaft des Antichrist ein Ende. Es gehört aber dieß Gleichniß, wie der Augenschein lehrt, mit den vorhergehenden auf das Engste zusammen; wir haben kein Recht es seiner zeitlichen Erfüllung nach von den vorhergehenden loszulösen und später zu setzen. Also fällt auch, was vorher gesagt ist, mit der Reichsaufrichtung zusammen. Es ist demnach schlechterdings unmöglich, daß zwischen die Entrückung und die Reichsaufrichtung die Zeit des Antichristenthums erst zwischen hineinfalle. Darum ist denn auch die Zeit seines Reichs diejenige, auf welche sowohl Jesu Gedanken gerichtet sind beim letzten Mahle als er auch die Sehnsucht seiner Jünger gerichtet wissen will Matth. 26, 29. Das also ist das Nächste und nicht eine Entrückung, welche davon isolirt wäre, so daß die verlangenden Gedanken dann abgesondert haften könnten. Daher ist auch von der Entrückung speziell so wenig in der Schrift die Rede, eben weil sie zusammenfällt mit dem Reich. Darum gehen auch, wie wir sehen, die Gedanken der Jünger beim Abschied von Jesus hierauf, Ap. Gesch. 1, 6. Es wird ihnen aber ge-

ſagt, daß mit der Wiederkunft Chriſti geſchehen werde was ſie hoffen 1, 11.

Und auch das Andere ſagt das Evangelium des Matthäus nicht undeutlich, daß Volk und Land Iſraels Jeſu heilige Stätte auf Erden ſein werden, obgleich es bei ſeiner oppoſitionellen Stellung gegen das Iſrael ſeiner Zeit keinen Anlaß hatte, darauf beſonders einzugehen. Jeſus ſtellt der Gegenwart Iſraels die Zukunft deſſelben entgegen 23, 37—39. Jetzt glauben ſie nicht; darum wird ihr Haus wüſte, der Meſſias ihnen entzogen; ſie werden ihn erſt wieder ſehen, wenn ſie gläubig ihn begrüßen. Alſo muß ſeinem Wiederkommen die Bekehrung Iſraels vorangehen. In Iſrael iſt für dieſe letzten Zeiten der Gemeinde Chriſti auf Erden eine Stätte der Bewahrung geſichert. Dahin kommt auch der Herr zunächſt. Indem zu Iſrael kommt er zu den Heidenchriſten. Denn auch hier gilt jenes bleibende Geſetz, das unſer Apoſtel Paulus nicht umſonſt gerade im Römerbrief unſrem Hochmuth ſo nachdrücklich vorhält: die Juden vorerſt und auch die Griechen (Röm. 1, 16).

Das Evangelium des Matthäus läßt uns alſo über das Verhältniß der einzelnen Vorgänge ganz und gar nicht im Unklaren. Das iſt, wie wir ſahen, die Folge: es muß das Evangelium in aller Welt verkündigt werden; Erkalten der Liebe, des Glaubens, der Geduld wird eintreten; da werden Verſuchungen und Verfolgungen in immer ſteigender Weiſe ſich erheben; das wird das Läuterungsfeuer der Gemeinde ſein; Viele werden abfallen; da gilt es Glaube und Geduld der Heiligen, da Nüchternheit und Wachſamkeit, da Erfülltheit mit dem Geiſt, Gegründetſein im Wort, Treue in Beruf und Bekenntniß. Inzwiſchen wird der Geiſt des Widerſpruchs wider Gott ſich ſteigern, die Gewalt ſich zuſammenziehen, der Antichriſt wird aufſtehen und von Lügenprophetie und Wundern unterſtützt den Namen des Höchſten anfeinden. Zu jener Zeit wird Iſrael, chriſtlich geworden und geſammelt, der Kirche Halt und Zuflucht ſein, die Auswahl aus den Völkern wird dieſem Volk ſich anſchließen. Aber die Drangſale werden unerträglich wer-

den; es wird die Sehnsucht nach der Wiederkehr des Herrn immer verlangender werden — wohl dem, der sich nicht irre leiten läßt! —; der Herr wird verziehen, also daß auch die Treuen müde und matt werden —: da plötzlich wird man sein Rauschen hören, seiner Boten Stimme vernehmen, seines Kommens Erscheinung wahrnehmen; es werden die Treuen sammt den auferweckten und verklärten Gläubigen der Vorzeit zu ihm gesammelt werden, um mit ihm einzugehen in sein Reich, an seinen heiligen Ort auf Erden; die Lauen werden draußen bleiben, die Gottfeindlichen werden sammt dem Antichrist dem Gericht verfallen; Christus, der Sohn Davids, herrscht als König auf Erden mit seinen Heiligen von seinem Reiche aus über die Menschheit draußen.

Es ist nun nicht nöthig, auf die andern Evangelien des Näheren einzugehen. Auch bei Marcus lesen wir, daß die Auserwählten, ehe sie zu Christus gesammelt werden, die höchste Steigerung der Drangsale (13, 19. 20), die größten Versuchungen, die Zeit der falschen Messiasse und Propheten (V. 21—23) erleben müssen, und daß sie gesammelt werden erst, wenn Christus in schreckensvollen aller Welt kundbaren Zeichen am Himmel sich angekündigt hat und aller Welt sichtbar und herrlich erschienen ist (V. 24—27). Ebenso ist es bei Lucas.

Und wie könnte es anders sein? Muß doch die Gemeinde die Leiden Christi tragen und ihm ähnlich durch den Tod zum Leben hindurch gehn. Es ist Luther's Kriterium den Schwarmgeistern gegenüber gewesen, daß sie Christum den Gekreuzigten zurückstellten. Wir leben in der Zeit des Artikels von der Kirche (und damit vom heiligen Geist); so werden wir ähnlich urtheilen dürfen. Hier wird der Kirche eine Herrlichkeit in Aussicht gestellt, ehe sie die unterste Tiefe der dunklen Leiden durchwandert und die letzte Hefe des Kelchs der Trübsal geleert hat. Und man sage nicht, es sei nur eine Auswahl, welche vorher weggenommen wird. Denn diese Auswahl soll ja eben die eigentliche Gemeinde Christi, wie man behauptet,

sein. Diese Verheißung der Herrlichkeit also ohne auf dem vollen Kreuzesweg ist ein Zeichen, daß bei jenen Gedanken das Fleisch mit im Spiele ist.

Zu denselben Ergebnissen, zu welchen die Evangelien, führt die Betrachtung der Apostelgeschichte. Zwar wendet man ein, daß es 1, 11 heiße, Jesus werde in derselben Weise wieder kommen wie er aufgefahren sei. Nun sei er hier auch seinen Jüngern sichtbar gewesen; so also auch dann. Aber die Vergleichung liegt nicht darin, sondern, wie leicht zu erkennen, in dem, daß er sichtbar und auf den Wolken des Himmels von ihnen geschieden. Allerdings erscheint er seiner Gemeinde anders als der Welt; diese wird heulen, wenn sie das Zeichen seiner Erscheinung sieht Matth. 24, 30; aber kund werden wird seine Offenbarung auch der Welt. Daß diese Wiederkunft aber die Bekehrung Israels zur Voraussetzung habe, sagt Petrus Ap. Gesch. 3, 19—21 ausdrücklich. Bis diese eintritt, so lange muß Jesum der Himmel aufnehmen. Das ist deutlich geredet. Mit der christlichen Zeit Israels aber geht die Zeit des Antichrist parallel. Dann erst beginnen die Zeiten der Erquickung von dem Angesicht des gegenwärtigen Herrn aus. Von besonderen Zeiten der Erquickung der Heidenkirche aber, welche etwa jenen vorausgiengen, so daß man ein Recht hätte, nach jenem früher besprochenen Gesetz der Verdoppelung diese Verheißung auf Israel einzuschränken, weiß die Schrift nichts.

So weit nun ist die Schrift in Uebereinstimmung mit sich selbst. Sollten die Thessalonicherbriefe eine andere Lehre enthalten?

Es kommt vor Allem 1 Thess. 4, 17 in Betracht. Paulus tröstet die Thessalonicher, daß ihre Verstorbenen an der vollen Heilsgemeinschaft mit Christus um nichts weniger Theil haben werden als sie, wenn zu ihnen bei Lebzeiten Christus kommen würde. Denn mit Machterweisung als der Herr über das Reich des Todes wie des Lebens wird Christus erscheinen. Ein Befehlswort wird er ausgehen lassen mit mäch-

tigem Engelsschall göttlicher Verkündigung durch die Welt hin. So wird Christus vom Himmel herabkommen. Das wird zur Folge haben, daß die in Christo Entschlafenen auferstehen werden — natürlich in verklärtem Leibe —; und dann auch die Ueberlebenden — natürlich ebenfalls gewandelt in die Unvergänglichkeit des Leibeslebens — sammt jenen in Wolken dem Herrn entgegengerückt werden in die Luft. Und wenn sie so mit ihm vereinigt worden sind, werden sie nicht mehr von ihm getrennt werden, sondern allezeit mit ihm sein. So V. 16 u. 17.

Wir lesen also von einem Kommen des Herrn mit Machterweisung und Machtoffenbarung. Denn das Befehlswort übermenschlicher Stimme und himmlischen Posaunenschalls (V. 16) hört man. Daß Jesus von Engeln begleitet sei, ist nicht besonders erwähnt. Aber es versteht sich von selbst. Eben die „Erzengelstimme" zeigt dieß. Denn jene begleitenden Zeichen sind ja Engelswirkung. Es ist aber nicht besonders hervorgehoben, weil nicht die Herrlichkeitserscheinung, sondern die Macht des sich selbst sofort vollziehenden Willens Christi der Absicht des Zusammenhangs gemäß betont werden mußte. Denn es will ja den Thessalonichern zum Trost erinnert sein, daß Jesus so kommt, daß die Belebung und Verklärung der in Christo Verstorbenen gar nicht fehlen kann. Wir haben also die Erscheinung Christi als in weltkundiger Herrlichkeit erfolgend uns zu denken, die Parusie nicht ohne die Epiphanie der Parusie zu denken.

Das Andere, was erwähnt ist, ist das Herabkommen Christi vom Himmel. Damit ist in der Schrift durchweg gemeint, daß er auf die Erde herabkommen wird. Ein anderes Herabkommen, bei welchem der Herr etwa in der Luft verbliebe oder in den Himmel zurückkehrte, ohne auf die Erde zu kommen, kennt die Schrift nicht. Dieß ist also auch hier festzuhalten.

Das Dritte ist die Auferstehung der in Christo Verstorbenen und die Wandelung der Lebenden. Beides findet nach der gesammten Schriftanschauung bei der mit Machterweisung

verbundenen Wiederkunft Christi statt, und zwar am Schlusse der großen Vorgänge, mit welchen dieselbe eintritt. Denn so lesen wir z. B. 1 Cor. 15, 52, daß jene Auferstehung und Verklärung der Gläubigen bei der letzten Posaune geschehen soll.

Von den Verklärten wird dann weiter gesagt, sie sollen Jesu entgegengerückt werden in die Luft. So neu und auffallend dieß für den ersten Augenblick aussieht, so ist es doch nichts als eine Wiederholung der Weissagungen Jesu. Denn das „Hinraffen" ist nichts als „die Zusammenbringung" (ἐπισυναγωγή), von welcher 2 Thess. 2, 1 übereinstimmend mit Matth. 24, 31 die Rede ist. Durch wunderbare Engelswirkung wird das geschehen und eine machtvolle Wirkung wird das sein. Daher ist hier ein stärkeres Wort gewählt; denn es soll in diesem Zusammenhang eben das Moment des Machtvollen hervorgehoben werden. Und wenn es hier ferner heißt, sie werden Christo in die Luft entgegen gerückt werden, so ist das nur eine Wiederaufnahme des von den Jungfrauen Gesagten, daß sie dem kommenden Bräutigam entgegen gehen. Paulus hat, was bisher nicht genug beachtet wurde, unfraglich diese Gleichnißweissagung vor Augen. Er gebraucht auch dasselbe Wort für „entgegen" (εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ, was außerdem nur noch zweimal, in der Ap. Gesch., vorkommt), und beruft sich auch auf Christi Rede. Denn die Einführung „in einem Worte des Herrn" (ἐν λόγῳ κυρίου), im Gegensatz zu eignem Worte, weist ausdrücklich auf ein Dictum Jesu hin, und das ist eben jenes Gleichniß. Kommt nun Jesus vom Himmel herab und sollen die Gläubigen ihm entgegengehn, so zwar, daß sie durch die wunderbare Wirkung der Jesum begleitenden Engel von allen Enden gesammelt werden, so kann dieß nicht anders geschehen, als daß sie ihm von da aus, wo sie eben überall sind, in die Luft entgegengerückt werden, und dann natürlich „in Wolken" (ἐν νεφέλαις). Von da an bleiben sie immer bei ihm. Er ist aber auf dem Wege zur Erde, hier sein Reich aufzurichten. Hier also sind sie bei ihm.

Seine Reichsaufrichtung ist aber die Vernichtung des Antichrist und ist seine Antwort auf den bußfertigen Glauben Israels. Wir sehen also, daß diese Aussagen Pauli vollkommen mit Jesu Worten in den Evangelien stimmen.

Dieselben Anschauungen begegnen uns im zweiten Briefe an die Thessalonicher.

Paulus tröstet die viel angefeindeten und verfolgten Christen Thessalonichs. Und womit? Nicht mit der Entrückung, sondern mit der Erquickung bei der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel her, von wo er kommen wird mit den Engeln, die seinen Machtwillen vollziehen, und erscheinen in dem flammenden Feuer, mit welchem er an jenem Tage Rache üben wird an seinen Feinden 1, 7—10. Also dieselbe Herrlichkeitserscheinung Jesu, welche den Feinden des Evangeliums das Gericht bringt, wird den bedrängten Christen die Erlösung bringen. *Mit* dieser ist also auch die Entrückung verbunden. Hierauf sieht nun auch der Anfang des zweiten Kapitels zurück. Die Paruſie Christi, wovon hier die Rede, ist dieselbe.

„Wir bitten euch aber — so lesen wir hier — in Betreff der Paruſie unsers Herrn Jesu Christi und unsrer Versammlung zu ihm, daß ihr euch nicht schnell bewegen lasset von der Sinnesweise (die ihr in dieser Beziehung hattet) noch beunruhigt werden, weder durch Geist (Prophetenstimmen, wirkliche oder angebliche) noch durch ein Wort, noch durch einen Brief (beider) angeblich von uns, als ob unmittelbar bevorstehe der Tag des Herrn. Niemand möge euch täuschen in keinerlei Weise; denn (der Tag des Herrn steht nicht unmittelbar bevor) wenn nicht zuvor der Abfall gekommen sein wird und enthüllt worden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher und der sich erhebt über Alles was Gott heißt oder Heiligthum, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt, indem er sich das Ansehen gibt, daß er Gott sei. Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, solches euch sagte? Und nun das Aufhaltende wisset ihr, auf daß er enthüllt werde in seiner Zeit. Denn das Geheimniß der Unge-

setzlichkeit wirkt bereits, bis nur der jetzt noch Aufhaltende aus der Mitte gethan ist; und dann wird der Gesetzlose enthüllt werden, welchen der Herr Jesus umbringen wird durch den Hauch seines Mundes und zunichte machen wird durch die Erscheinung seiner Parusie, dessen Parusie gemäß der Wirksamkeit des Satans ist (geschieht) in allerlei Vermögen und Zeichen und Wundern lügenhafter Art und in allerlei Betrug von Lügenhaftigkeit denen die verloren gehen, darum daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht (in ihr Herz) aufgenommen haben, damit sie gerettet würden. Und darum schickt ihnen Gott Wirksamkeit von Verführung, damit sie die Lüge glauben, auf daß gerichtet werden Alle die nicht geglaubt haben der Wahrheit, sondern hatten Wohlgefallen an der Ungerechtigkeit."

Unter der Parusie und Versammlung zu Christus V. 1 und unter dem Tag des Herrn V. 2. kann nicht zweierlei, zeitlich durch das Antichristenthum Getrenntes, verstanden werden *). Denn wenn die Christen über den Tag des Herrn in diesem gesonderten Sinn unruhig geworden wären, als stehe er unmittelbar bevor, so hätte sie ja Paulus unterrichten müssen, nicht sowohl, daß der Antichrist erst vorher kommen müsse, der noch nicht da sei, als vielmehr, daß die Entrückung erst vorher geschehen müsse, die noch nicht geschehen sei, als welche ja auch dem Antichrist noch vorangehen würde. So aber heißt er sie nicht diese, sondern jenen erwarten. Also ist dessen Offenbarung das Nächste, dem die Christen entgegenzusehen haben.

Daß der Antichrist hier als eine einzelne Persönlichkeit geschildert werde, ist keine Frage. Antiochus Epiphanes hat dem Apostel, wie leicht ersichtlich, zum Vorbild seiner Schilderung gedient. Eingeleitet wird sein Auftreten durch einen großen Abfall in der Christenheit von Christo und der Kirche, wie solcher Abfall auch in Israel dem wahnsinnigen Thun des Antiochus Epiphanes voranging, vergl. Dan. 11, 30, 1 Macc. 1, 15. Unchristliches, heidnisches Wesen wird also weithin

*) Rathschluß II. S. 216.

Platz greifen in der christianisirten Welt. Dann tritt er selbst hervor, in welchem die Sünde der Menschheit sich zusammenfaßt, aber dafür auch das Gericht des Verderbens sich concentriren wird. Dieser gesteigertsten Verleugnung des Sittengesetzes entspricht auch die gesteigertste Irreligiosität. Der gottfeindliche Sinn, wie er nie ausstirbt, wird in ihm gipfeln. Er wird in offene Fehde wider Gott sich setzen und übermüthigen Sinnes nichts achten was den Menschen heilig gilt und eine Sache scheuvoller Ehrerbietung ist. Zuletzt wird er soweit gehen, daß er an der heiligen Stätte des wahrhaftigen Gottes sich selbst als Gott verehren läßt, alle andere Gottesverehrung verbietend. Antiochus hatte im Tempel Jehova's das Bild des olympischen Zeus zu verehren geboten. Sein Gegenbild wird sich selbst als den einzigen Gegenstand der Verehrung proklamiren. An den Tempel Jehova's werden wir hier denken müssen wie dort, *nicht* etwa an die christliche Gemeinde überhaupt; denn das will doch zur ganzen Schilderung nicht passen. Wie das geschehen könne, ist theils nach den Vorgängen der römischen Kaiser und vornämlich eines Cajus Caligula, der sein Bildniß im Tempel Jerusalems aufzustellen befohlen, theils nach den Vorgängen der großen französischen Revolution nicht so sehr schwer zu denken. Haben wir aber an einen äußeren Act des Cultus, also an eine bestimmte Localität zu denken, so führt der Wortlaut zu der Annahme, daß dann Israel wiederhergestellt ist und als christliches Israel das Centrum der Kirche bildet. Wider dieses richtet sich zunächst der Haß des Widerchristenthums. So sahen wir es schon früher.

Zur Vervollständigung des Bildes nun gehört erstens noch die Bezeichnung des Antichrist als *ἄνομος*, Gesetzloser. Als ein Mensch also wird er erscheinen, welcher keine Gottesordnung anerkennt, vor Allem nicht die sittlichen Ordnungen des Christenthums. „Gesetzlos" ist ein Charakteristikum der Heiden (z. B. Röm. 2, 12). Ein solcher also in vollstem Verstand wird Jener sein. Sodann gehört hieher die Voraussage seiner durch satanisches Vermögen gewirkten Lügenwunder. In der Offen-

barung Johannis gestaltet sich diese Erkenntniß so, daß dem Gewaltherrscher der Prophet zur Seite steht, welcher das Zerrbild des Lammes, des rechten Propheten Gottes, durch seine satanischen Künste die Herrschaft des Antichrist stützt (Offenb. Joh. 13, 11 fg.). Wir haben also hier eine Staatsreligion mit Pseudoprophetie. Und der Apostel weiß, daß diese Verführung großen Erfolg haben wird.

Bevor nun diese Parusie des Antichrist erfolgt ist, tritt die Parusie Christi nicht ein — lehrt er ausdrücklich. Mit Absicht gebraucht er von Beiden dasselbe Wort „Parusie." Der des Widersachers tritt die Christi gegenüber. Ist jene wundermächtig, so diese noch viel mehr. Mit dem Hauch seines Mundes wird Jesus den Feind tödten; sein Wort ist seines Willens Vollstreckung. Das sagt Paulus den Christen Thessalonichs, damit sie wissen, wessen sie zunächst gewärtig sein sollen. Es ist nicht Christi Parusie und Tag zunächst, sondern des Antichrist Parusie. Damit lenkt er ihre Blicke von einseitigen Wünschen und Hoffnungen der Zukunft auf die Aufgaben der Gegenwart. Wie nun? Gilt dies Wort weniger uns? Wohl sind wir dem Ende näher gekommen, der Abfall ist mächtiger geworden, mancherlei Vorboten haben sich gezeigt; aber der Antichrist selbst ist noch nicht vorhanden.

Aber heißt das nicht den Blick der Christen von Christo abwenden und auf den Widersacher richten? vom Himmel ab auf die Erde kehren? Er soll sich vom Himmel auf die Erde kehren. Um deßwillen standen bei den Jüngern, welche ihrem scheidenden Meister gen Himmel nachsahen, zwei Boten Gottes auf der Erde, um ihnen zwar die Hoffnung seiner Wiederkehr fest zu machen, aber ihre Augen herabzulenken auf die Erde, und ihre Gedanken auf die Aufgaben, welche ihnen Jesus hinterlassen. So sollen denn auch wir ähnlich hienieden weilen, mit unsren Augen der Zeichen der Zeit wohl wahrnehmen, sollen sehen, wann die Bäume anfangen auszuschlagen, um dann erst unsere Häupter aufzuheben, weil unsre Erlösung sich naht. Wozu wäre uns auch über den Antichrist und seine

Vorläufer und Genossen so reichlich Bescheid gegeben in der Schrift? Müßigen Umherschauens und Nachfragens, wie man einwirft, ob er wohl schon da sei oder nicht, bedarf es da wahrlich nicht. Wenn er da sein wird, wird ihn die Christenheit fühlen, wie Israel in Aegypten Pharao's Haß, wie das Israel der Maccabäerzeit den Wahnsinn des Antiochus zu fühlen bekam.

Was aber kommen wird, bereitet sich vor. Der Antichrist ist ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung; „das Geheimniß der Gesetzlosigkeit ist bereits wirksam". Ein Geheimniß heißt sie, weil sie ihre Art noch nicht offenbart, sondern noch verborgen hält. Noch ist die aufhaltende Macht vorhanden, welche erst beseitigt werden wird, damit die Gesetzlosigkeit dann offen heraustrete. Was ist dieses Aufhaltende V. 6, dieser Aufhaltende V. 7? Man sagt (Rathschluß I. S. 52. II. S. 218 fg. S. 310): „Die Kirche ist vor Allem darunter zu verstehen. Denn unter allen irdischen Ordnungen, welche das Geheimniß der Bosheit zurückhalten, ist die Gemeinde Christi die mächtigste. Also müssen die Gläubigen zuerst aus der Welt weggenommen, entrückt werden, ehe jenes Geheimniß sich offenbaren kann. Der Apostel erinnert die Thessalonicher an früher Gesagtes. In seinem 1. Brief spricht er von der Entrückung. Was Anderes also wird er hier meinen?"

Dagegen ist zu sagen vor Allem: der Apostel erinnert an mündliche Lehrunterweisung und nicht an seinen Brief. Es ist daher willkürlich, aus diesem jenen Punkt herauszugreifen. Zum Andern sagt der Apostel nicht bloß das Zurückhaltende, sondern auch „der Zurückhaltende". Er bezeichnet also ebenso gut eine Person, wie eine Macht. Also dürfte man sich nicht begnügen, die Kirche zu nennen, sondern müßte auch die mit derselben zusammenfallende Persönlichkeit zu nennen wissen, welche aus der Mitte gethan werden wird. Drittens aber streitet der Gedanke, daß erst die Wegnahme der Gemeinde die volle Entfaltung der Sünde ermöglichen und veranlassen wird, wider die Analogie der Heilsgeschichte überhaupt. Denn wie gerade die Gegenwart Jesu des Heiligen die vollste Ener-

gie der Gottesfeindschaft hervorrief, so muß es auch mit der Gemeinde sein. Denn der Geist der Heiligkeit, der auch in ihr ist wie in Jesu, reizt ebenso die Sünde wider sich als er dieselbe überwindet. Er gerade ist es, der die Menschheit zur Scheidung treibt. In dem Maße also, als die Heiligkeit der Gemeinde hervortreten wird, wird sie der Enthüllung des Geheimnisses der Sünde dienen. Also kann die Gegenwart der Gemeinde auf Erden so wenig jene aufhaltende Macht oder ein Theil derselben sein, daß sie vielmehr das Gegentheil davon ist — wovon jetzt nur aus bekannten Ursachen so wenig verspürt wird. Viertens aber muß man sich überhaupt nicht eigene Gedanken darüber machen, welche wohl unter den irdischen Ordnungen diejenige sein möchte, welche für den Fortschritt und die Vollendung des Bösen das größte Hemmniß wäre, so daß man in Folge solcher Gedanken auf die Kirche verfallen könnte, sondern man hat die Schrift zu fragen. Dem Apostel schwebt aber, wie besonders die Schilderung des Antichrist unwidersprechlich zeigt, die Danielische Weissagung vor. Hier haben wir auch die Lösung jenes räthselhaften Wortes zu suchen. Und wir lesen auch bei Daniel von einer solchen das Widergöttliche aufhaltenden und bekämpfenden Macht. Es ist jene Geistmacht, welche in den Völkerreichen und ihren natürlichen Ordnungen waltet, dem Einfluß der widergöttlichen Volksgeister widerstreitend, um die Geschichte der Völker in den Dienst des Reiches Gottes zu leiten. Es ist jener gewaltige Geistfürst, welcher am Wasser Hiddekel mit Daniel redet 10, 4—12, 4: Der gute Geist in der heidnischen Weltmacht. Wie er damals mit den widergöttlichen Geistern Persiens und Griechenlands gestritten hat, so führt er ähnlichen Kampf auch jetzt noch. Darum wird das Böse nicht eher voll hervorbrechen, als bis ihn Gott aus dem Mittel thut. Je nachdem er ihn das eine Mal von Seiten seiner Persönlichkeit, das andremal von Seiten des Bereichs der mannigfaltigen, durch die verschiedenen irdischen Ordnungen sich vermittelnden Einflüsse denkt, bezeichnet ihn der Apostel dort masculinisch, hier neutral.

Haben wir nun ein Recht für diese im Bereich des natürlichen Völkerlebens waltende Geistmacht den heiligen Geist zu substituiren, der in der Gemeinde Jesu Christi waltet, und am Ende für den heiligen Geist wieder die Gemeinde selbst, die doch nicht dem natürlichen Völkerleben angehört? Das heißt willkürlich mit dem Worte schalten. Auch gebietet uns die Schrift, das natürliche und das geistliche Gebiet streng auseinanderzuhalten, erlaubt uns also auch nicht, beides zu combiniren und zusammen unter dem Aufhaltenden zu verstehen. Höchstens an äußere Institutionen, Ordnungen, Gewohnheiten u. s. w. der christlichen Staaten und Völker könnte man denken. Und das ist gewiß auch die vornehmste Absicht, welche Gott bei der seit Constantin bestehenden Ordnung des Staatslebens hatte, daß dieselbe, also der sogenannte christliche Staat, ein dienendes Mittel in der Hand jener Geistmacht sein soll. Aber es ist ja ein ganz Anderes, was der Irvingismus mit seiner Erklärung dieser Stelle will. Denn nach ihm ist es gerade die Gemeinde der Heiligen im spezifischen Sinne, welche durch ihre Entrückung von der Erde den letzten Riegel von der Pforte des Bösen wegschieben wird. Ich schweige aber davon, daß diese Anschauung sich mit sich selbst in Widerspruch verwickelt. Denn auch nach der Entrückung, auch während der Zeit des Antichristenthums, gibt es nach jener Lehre Bekenner und Märtyrer auf Erden in großer Zahl (vgl. z. B. die Thür der Hoffnung S. 9). Also ist es unmöglich unter dem Aufhaltenden den heil. Geist und die Gemeinde Jesu Christi zu verstehen. Also lehrt diese Stelle so wenig, daß die Entrückung vor der Zeit des Antichrist stattfinden werde, daß sie vielmehr das Gegentheil so deutlich als möglich lehrt. Ehe die Hoffnung der Christen sich erfüllt, wird die volle Macht des Bösen schrankenlos hervorbrechen *).

*) Ich glaube jedoch nicht unerwähnt lassen zu dürfen, daß neuerdings wie versichert wird, τὸ κατέχον von Seiten des prophetischen, Amtes anders erklärt wird als von der mit der Einwohnung des

Aber man unterscheidet etwa zwischen den ersten beginnenden Aeußerungen des Antichrist und zwischen „seiner allerletzten Entpuppung", und setzt nur diese nach die Entrückung. Aber damit ist doch wenig anzufangen. Der Antichrist ist eine einzelne Person, welche als Antichrist, nicht in irgend welcher anderen Weise, zuerst von der Christenheit empfunden und erfahren werden muß, ehe sie von seinen gotthasserischen Bedrückungen befreit wird. Von der „Enthüllung" des Antichrist spricht der Apostel in der ganzen Stelle und setzt alles das, was er sagt, vor die Parusie und die unmittelbare Nähe des Tags Christi. Also hilft jene Unterscheidung nichts und ist hier nicht statthaft.

Wir können uns nach diesen Erörterungen mit Wenigem aus den übrigen paulinischen Briefen begnügen.

Paulus kennt 1 Cor. 15 nur zwei Hauptthatsachen der Zukunft: die Parusie Christi, und die Reichsübergabe an den Vater, wenn auch der letzte Feind unterworfen sein wird. Bei der Parusie nun findet die Lebendigmachung (sei's Auferweckung, sei's Verklärung) der Gläubigen statt. Von dieser aber heißt es V. 52, sie geschehe bei der letzten Posaune. Sie beschließt also die Reihe der Vorgänge, welche die Erscheinung Christi selbst ankündigen.

Nach einer anderen Seite hin gibt Paulus Röm. 11, 25, 26 Aufschluß. Israel hat seine Zukunft; aber es hat dieselbe erst am Ende der Heidenzeit. Erst muß die Fülle der Heiden eingegangen sein. Man ergänzt nun freilich: in die Herrlichkeit, in die Vollendung. Aber davon sagt die Stelle nichts. Vielmehr ist das „Eingehn" der Heiden entgegengestellt dem „Entfallen" der Juden. Also ist es ein Eingehn in die Gemein-

---

heiligen Geistes erfüllten Kirche. Es ist das aber eine auch bedeutenden irving. Lehrern bisher unbekannte Thatsache gewesen. Soweit irving. Schriften und, so viel ich weiß Lehrunterweisung, bis jetzt auf die Erklärung dieser Stelle sich eingelassen haben, haben sie dieselbe in der oben bestrittenen Weise erklärt.

schaft Gottes, welche im Glauben und in der Liebe besteht, eine Gemeinschaft nur erst hinsichtlich des erneuerten Personlebens noch nicht des Naturlebens. Allerwege gehört Verklärung zur zukünftigen Aeußerlichkeit des Reiches Gottes. Diese aber ist nach der ganzen Schriftanschauung an Israel gebunden. Sie ist ferner bedingt durch die wirksame Erscheinung des Verklärten, in welchem Gott kommt. Daß aber Gott zu den Heiden komme ohne zu Israel, davon steht in der ganzen Schrift nichts. Sowohl der Zusammenhang der Stelle also als der Zusammenhang der ganzen Schriftanschauung verbietet das Eingehn von der Verklärung zu verstehen. Welches nun der innere Zusammenhang zwischen der Bekehrung der Heiden und der Bekehrung Israels sei, gibt der Apostel deutlich zu erkennen. Die Bekehrung der Heiden wird Israel reizen (V. 14). Also nicht die Entziehung, sondern das Dasein der Gemeinde der Heiligen aus der Heidenwelt ist das Mittel für die Gewinnung Israels. Die Selbsterweisung und Selbstbethätigung dieser heiligen Gemeinde wird jene siegreiche Wirkung auf Israel ausüben, daß die Bande seiner tausendjährigen Verhärtung sich lösen. So erfordert es ja auch die gesammte Analogie des geschichtlichen dienenden Verhaltens der Heidenwelt gegen Israel von den ersten Weltreichen an. Denn was dort z. B. bei Cyrus als äußere Dienstleistung für die Fortführung des Heilswerkes Gottes erschienen war, muß hier der Stufe der Heilsgeschichte gemäß zur wesentlich und wahrhaft heilsmäßig dienenden Vermittlung sich gestalten.

Aber zu seiner Zeit wird auch Israel sich gewiß bekehren; denn wenn Christus kommt, will er seine Stätte auf Erden haben: „Aus Zion wird er kommen" (V. 26) — das ist die Weissagung; also muß Israel zuvor sich zu ihm bekehrt haben, um die Stätte seiner Offenbarung sein zu können. Man hat zwar (z. B. Zukunft S. 40, Thür d. Hoffn. S. 77) Zion kurzweg für Kirche genommen und daraus gefolgert, daß sich der Herr zuvörderst seinen Leib zuzurichten komme durch Wiederherstellung der apostolischen Ordnungen u. s. w. Mit

dem Ruf nach dem „Leib" hatten ja auch die irvingianischen Prophetenstimmen begonnen. Aber mit dieser Auslegung streitet man wider die ganze Argumentation des Apostels. Denn er will ja eben aus diesem Wort der Weissagung beweisen, daß Israel zuletzt gerettet wird; denn nur dann könne sich die Weissagung erfüllen, daß der Herr aus Zion komme und Jakob vollende. Und dann macht man sich eben auch hier jener spiritualistischen Umdeutung der alttestamentlichen Weissagung schuldig, deren Israel u. s. w. man ohne Weiteres mit Heidenkirche und Aehnl. vertauscht, womit man sich nothwendig den Blick für die biblische Eschatologie trübt. Es ist jene Identificirung Israels und der Heidenkirche, welche z. B. erlaubt in den Worten Jes. 8, 6 ff. vom Wasser Siloah und Assur eine „auf das Ende der Christenheit" gehende Weissagung von der „Gnade des heiligen Geistes" und vom „Antichrist" zu sehen (Thür d. Hoffn. S. 92 f.), oder die gegenwärtige Christenheit in zwölf Stämme zu theilen für die wiedergegebenen zwölf Apostel, oder in den sieben Gemeinden Londons, „dem Sinnbild der ganzen Kirche", Zion zu erblicken, oder die Versammlung der „Engel" aller Stämme der Christenheit das Concil Jerusalems zu nennen u. dergl. mehr. Es sind dieß aber nur Consequenzen derselben Identifikation, deren sich unsere gewöhnliche Anschauung und Behandlung der alttestamentlichen Weissagung noch alle Tage schuldig macht.

Aber, wendet man ein, um zu unserer Stelle zurückzukehren, V. 15 geht doch die (erste) Todtenauferstehung der Bekehrung Israels voran? Vielmehr gienge viel eher noch die entgegengesetzte Meinung an, welche auch die gewöhnliche ist, es solle die Auferstehung als ihr nachfolgend bezeichnet werden. Denn „ihre — nämlich der Juden — Annahme ist Leben aus Todten" kann schon dem einfachen Wortlaut nach jenes nicht heißen; wird aber auch dieses nicht heißen. Welches die Bedeutung der Bekehrung der Juden sei, wird gesagt. „Leben" zu sein, ist dieselbe. Das ist steigernd gesagt zum vorhergehenden „Versöhnung" (καταλλαγή). Hat schon ihre Verwerfung

dazu gedient, einer Welt die Versöhnungsgnade zu vermitteln, so wird ihre Annahme vollends (der Welt) Leben bringen, d. h. also die Vollendung der Gottesgemeinschaft. Das wird der Welt kommen von solchen, die dem Tode anheimgefallen sind (ζωὴ ἐκ νεκρῶν Leben aus Todten). Denn das gilt von den Juden jetzt. Daß diese jetzt dem Leben entfallenen Juden der Lebensvollendung dienen, darin zeigt sich eben wieder Gottes wunderbares Vermögen. Also der rechten Lebensgemeinschaft der (verklärten) Gemeinde mit Christo — welche doch mit der Entrückung beginnt — geht die Bekehrung Israels voraus.

Man will zwar unterscheiden zwischen uns und den Heiden zur Zeit des tausendjährigen Reichs. Unsre Vollendung sei unabhängig von den Juden; erst kommen „die Zeiten der Heiden" ganz zum Schluß, werde die Auswahl aus den Heiden vollendet, verklärt u. s. w., ehe Israel wiederhergestellt werde. Nur die Erleuchtung der fernen Heiden dann zur Zeit Israels d. h. des tausendjährigen Reichs auf Erden sei dessen Werk. Aber wir haben uns bisher schon überzeugt, daß wir keine Verklärung vor Israels Bekehrung und Vollendung anzunehmen von der Schrift berechtigt sind, welche für die ganze Zeit der Heiden das Reich Gottes im Bereiche des Geistes festhält — entsprechend der Zurückgezogenheit Christi in den Tiefen des Himmels. Also dürfen wir jene Ansicht, welcher eben doch wohl immer jener Stolz der Heidenchristen (Röm. 11, 18) zu Grunde liegt, welche nicht stets in Gedanken festhalten wollen, daß sie als eingepfropfte Zweige lediglich vom Baume der israelitischen Gottesgemeinde getragen werden, auch nicht in diese Stelle hier eintragen. Auch schließt sie der Apostel entschieden aus, indem er V. 15 die Verklärung schlechthin erst von der Annahme Israels abhängig macht.

Aber wendet man weiter ein, wie ist dann die Erwartung der ersten Kirche von einer nahen Wiederkunft des Herrn zu erklären? Eben um deßwillen war Jacobus in Jerusalem so unermüdlich thätig, sein Volk zu gewinnen, und verzehrt sich

Paulus in seinem heidenapostolischen Dienst, um damit sein Volk zu reizen (V. 13, 14). Jedem Mißbrauch dieser Erkenntniß aber stehen die Wahrheiten gegenüber: „Mitten wir im Leben sind u. s. w.", „Du Narr, heute Nacht u. s. w." Luc. 12, 20 u. Aehnl.; und dazu solche wie „Der Knecht, der seines Herrn Willen weiß u. s. w. Luc. 12, 47.

Ich eile zur Offenbarung Johannis.

Der Gemeinde Philadelphias ist verheißen, daß sie bewahrt bleiben soll vor der Stunde der Versuchung, die über den ganzen Erdkreis gehen wird (3, 10). Es heißt nicht: sie soll vorher weggenommen werden. Wie diese Bewahrung geschehen werde, ist hier nicht gesagt. Wir werden es aber anderen Stellen entnehmen können.

Ehe Erde, Meer und Bäume von jenen vier Engeln geschädigt werden, welche die vier Winde der Erde halten, werden 144000 aus Israel versiegelt 7, 4. Man bestreitet dieß freilich, daß hier wirklich Israel gemeint sei. Die Kirche Christi sei das geistliche, gegenbildliche Israel (z. B. Rathschl. II. S. 294 ff.). Man fürchtet, dann die Zusammenstimmung der Offenbarung mit der Lehre und dem Apostolat Pauli nicht mehr aufrecht erhalten zu können, wenn die Weissagungen der Offenbarung so „buchstäblich" genommen werden. Um solche Konsequenzen haben wir uns für's Erste nicht zu kümmern, sondern der betreffenden Stelle selbst ihr Recht angedeihen zu lassen. Hinterdrein erst mag man dann zusehen, wie sich Beides vertrage. Die Uebereinstimmung liegt aber in Röm. 11. Unsere Stelle hier aber nöthigt an Israel zu denken; denn V. 9 wird jenen 144000 ausdrücklich die Menge der Heiden gegenübergestellt, welche vor Gottes Thron stehen, Selige aus den „Zeiten der Heiden"-Kirche, aber Seelen ohne verklärten Leib. Denn unter jenen und diesen dieselben zu verstehen, wie manche Erklärer thun, ist die reinste Willkür. Von jenen Tausenden nun heißt es nicht, daß sie vorher weggenommen werden, sondern Gott sichert sie, daß sie ungeschädigt bleiben mitten unter den Drangsalen der letzten Zeiten, wie Is-

rael in Aegypten. Denn sollten sie der Erde selbst entnommen werden, so brauchten sie nicht versiegelt zu werden und jene Engel brauchten nicht darauf zu warten, um dann erst über die Erde zu stürmen. Wir haben also hier die Gemeinde Jesu Christi auf Erden, wie sie als israelitische Gottesgemeinde unter den Schrecknissen der letzten Zeit bewahrt wird. Ihr steht im Folgenden — von V. 9 an — die Gemeinde im Himmel gegenüber, wie sie aus der Zeit der Heidenkirche vor Gottes Thron gesammelt ist, durch den Tod zur Ruhe eingegangen. Beide Bilder werden dem Seher gezeigt im Gegensatz zu den Schrecknissen des sechsten Siegels 6, 12 ff., damit er, wenn Alles unterzugehen scheine, dessen gewiß bleibe: Die Gemeinde Gottes wird mitten in diesen Gerichten bewahrt auf Erden und im Himmel; und zwar wird sie dann auf Erden israelitische Gottes Gemeinde sein. Die Entrückung ist da noch *nicht* geschehen; denn bis dahin sind nur die Seelen der Treuen im Himmel, die mit den weißen Gewändern bekleidet werden (6, 9—11). Erst wenn das siebente Siegel geöffnet wird, tritt jene Stille ein, in welcher die selige Gemeinschaft der mit Christo Versammelten sich darstellt (8, 1). Man hat freilich die Sache auch umgedreht und in den Versiegelten die verklärte Kirche aus dem Schluß der Heidenzeit vor der großen Trübsal gesehen, in die Schaar aus allen Völkern aber das leibliche Israel mit eingeschlossen (Rathschl. II. S. 296). Aber wie willkürlich das sei, bedarf keines Beweises.

Diese 144000 nun begegnen uns wieder in Kap. 14. Denn obgleich sie nicht mit dem rückweisenden Artikel bezeichnet sind, so sind sie doch dieselben. Sie sollen nur nicht als dieselben speziell hervorgehoben werden, sondern es ist der Gegensatz betont, in welchem ihre Erwähnung zum Vorhergehenden steht. Im Vorhergehenden ist die Zeit des Antichrist geschildert. Dem gegenüber sieht nun Johannes das Lamm auf dem Berge Zion stehen und mit ihm 144000, mit dem Namen Jesu und seines Vaters auf ihren Stirnen. Ist das die himmlische oder die irdische Gemeinde? Im Himmel, sagt man, sind diese Reinen

geschaut; somit ist also zur Zeit des Antichrist die Entrückung geschehen. Aber erstens folgt dieß nicht. Denn sollen wir sie im Himmel denken, so ist doch nichts darüber gesagt, ob wir sie leiblich lebend uns vorzustellen haben oder nicht. Denn daß von den Zeichen auf ihren Stirnen die Rede ist, wäre dann ebenso bildlich gemeint wie 6, 11 und 7, 13 die weißen Gewänder der „Seelen" (6, 9). Zweitens aber sind jene Tausende gar nicht im Himmel, sondern auf der Erde gedacht, wie selbst im „Rathschluß u. s. w." zugestanden wird II. S. 322. Denn im Unterschiede von diesen sagt Johannes, er habe „vom Himmel" eine Stimme gehört, wie vieler Wasser und gewaltigen Donners, eine Stimme wie von Citherspielern, die auf ihren Cithern spielen. „Und sie singen ein neues Lied vor dem Throne und vor den vier Thieren und den Aeltesten; und Niemand konnte dieses Lied lernen außer den 144000, den Erkauften von der Erde" (V. 3). Wer sind die Singenden? Man sagt (Zukunft S. 19, auch Ebrard): die 144000. Aber das ist ein einfaches Versehen. Die Citherspieler im Himmel sind es. Denn die 144000 sind ja unter allen Uebrigen — die auf der Erden sind — die einzigen, welche jenes Lied lernen können, das man singt; denn sie haben allein von dem Inhalt desselben Erfahrung gemacht; sie sind allein von der Erde erkauft und dem Himmel zugeeignet (vergl. z. B. Joh. 15, 19). Es ist zweierlei also, was der Seher unterscheidet. Jene Tausende sieht er, den Gesang hört er; jene sieht er auf dem Berge Zion, diesen hört er gewaltig rauschen vom Himmel her; dort Menschen, hier himmlische, engelische Chöre; beide sind einander gegenüber gestellt. Unbefleckt erhalten sich jene Erkauften, unter den abgöttischen Sünden der letzten Zeit. Allenthalben hin folgen sie dem Lamme, auch in den Tod (vergl. Joh. 21, 19), in dieser Zeit des Martyriums. Wahrheit ist stets in ihrem Munde in dieser Zeit der Herrschaft der Lüge (vergl. 2. Thess. 2, 11). Es könnte nicht deutlicher gesagt sein, daß wir diese 144000 nicht als Verklärte im Himmel zu denken haben.

Wer sind sie nun aber? Sie heißen „Erstlinge" (ἀπαρχή

V. 4), nicht als „die Erstlinge der künftigen Ernte" (Thür d. Hoffn. S. 10) sondern wie die Gemeinde Jesu auf Erden überhaupt (vergl. 2. Thess. 2, 13). Es ist die Gottesgemeinde der Endzeit; und zwar als wesentlich israelitische geschaut. Darum sieht sie Johannes mit dem Lamm auf dem Berg Zion. Es ist derselbe Gedanke also, welcher uns Röm. 11, 26 begegnete: die Endgestalt der Kirche Christi auf Erden vor der Wiederkunft desselben ist wesentlich die israelitische. Als solche wird die Kirche bewahrt werden vor der Feindschaft des Antichrist mitten unter seinen Anfeindungen. Das ist die geweissagte philadelphische Gemeinde der Endzeit. Denn es dünkt mich auch, wenn man das Sendschreiben an Philadelphia 3, 7—13 im Einzelnen genau betrachtet und mit den andern Sendschreiben vergleicht, daß die gegenbildliche Kirchengestalt des Endes nicht undeutlich als israelitische gekennzeichnet ist. Doch dem sei wie ihm wolle, was von Offenb. 14 zu halten sei, ist zur Genüge aufgezeigt.

Wenn freilich die beiden Zeugen 10, 3 fg. das Bild der Kirche selbst sind, so würde freilich die Offenb. Joh. zu lehren scheinen, daß erst nach der Entrückung der Kirche der Antichrist sich offenbaren wird (Rathschl. II. S. 309 fg.). Aber dieß ist so grundlos als möglich. Auch haben wir oben bereits gesehen, was es mit diesen Zeugen auf sich habe, so daß es nicht nöthig ist, hiebei länger zu verweilen.

Wir sehen: die Schrift sagt mit sich übereinstimmend bis zum Schlusse, daß die Zeit des Antichrist und Israels der Wiederkunft des Bräutigams zur Heimholung seiner Braut vorangehen müsse. So wissen wir also, worauf wir uns zu rüsten haben. Nicht in den Gedanken der seligen Zukunft bloß haben wir zu leben noch uns bereits zu schmücken mit dem Schmuck äußerer (apostolischer und ähnlicher) Ordnungen, um dem Bräutigam entgegenzugehn, sondern uns zu ermuntern zu dem Werk, das der Heidenkirche noch obliegt zu vollbringen, und uns zu rüsten wider die große Versuchung und Trübsal, die über den Erdkreis hingehen soll.

Die eschatologische Theorie des Irvingianismus ist hervorgegangen aus der Verzweiflung an der Kirche der Gegenwart. Die Wahrheit ruht auch hier auf Glaube. Aber der Glaube hat zu seiner Voraussetzung die Buße. Es ist die vorderste Aufgabe der Kirche der Gegenwart, Buße zu thun. E. L.

Rechtsgutachten *).

Der evangelisch-lutherische Pfarrer Herr B. zu H. im Großherzogthum Hessen hat mich unter Mittheilung einer Entschließung des Großh. Oberkonsistoriums zu Darmstadt vom 25. Mai 1855 betr. „Untersuchung gegen den evangelischen Pfarrer B. zu H. wegen Beschimpfung des evangelischen Schullehrerseminars zu Friedberg" und seiner Handakten, sowie unter mündlicher ergänzender Darstellung des Sachverhaltes um ein Rechtsgutachten über die Frage ersucht:

ob und wie sich ein Rekurs gegen die in oben gedachter Oberkonsistorial-Entschließung ihm eröffnete Entschließung des Gr. Ministeriums des Innern vom 2. Mai 1855, wornach er „wegen einer, der früheren Strafen und Ermahnungen „ungeachtet, wiederholten Verletzung seiner Amtspflichten „durch Schmähung des Gr. evangel. Schullehrerseminars zu „Friedberg in einer öffentlichen Grabrede" auf die Dauer von sechs Monaten strafweise von Dienst und Gehalt suspendirt und in die Tragung der erwachsenen Untersuchungskosten verurtheilt worden, rechtlich begründen lasse?

---

*) Der Herr Verfasser dieses Rechtsgutachtens hat dasselbe auf unsere Bitte der Redaction, und zwar auf Zustimmung des Herrn Pf. B., zur Veröffentlichung überlassen. Der Herr Verfasser wünscht ausdrücklich die Bemerkung, daß die Eile, in der es unter großem Drang anderer Berufsgeschäfte ausgearbeitet werden mußte, eine eingehendere Behandlung der Rechtsfragen unmöglich machte.

Anmerkung der Redaktion.

Dieſes Gutachten gebe ich hiermit auf gründliche und unparteiiſche Prüfung des mir vorliegenden Materials nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen folgendermaßen ab.

Nach obigem Oberkonſiſtorial-Erlaſſe vom 25. Mai d. J. ſoll ſich durch die gegen Herrn Pfarrer B. geführte Adminiſtrativ-Unterſuchung aus den Ausſagen der abgehörten Zeugen, ſowie aus ſeinem eigenen Geſtändniß ergeben haben, daß er bei Gelegenheit einer für den verſtorbenen Lehrer W. zu H. am 26. Sept. v. J. gehaltenen öffentlichen Grabrede in Gegenwart einer größern Anzahl von Perſonen, insbeſondere von Lehrern, die Aeußerung gethan habe, „es ſei dem Verſtorbenen die im Elternhauſe gepflanzten guten Keime in dem Schullehrerſeminar zu Friedberg, wo damals, wenn nicht Unglaube, doch der kraſſeſte Rationalismus gelehrt worden ſei, mit ſataniſcher Gewalt aus dem Herzen geriſſen worden".

Auf unzweifelhafte Weiſe kann ſich aus der Unterſuchung dieſes nicht ergeben haben; denn der Verfaſſer des Oberkonſiſtorial-Erlaſſes findet gleich hernach für nöthig, zu behaupten, auch wenn Inkulpat die fragliche Aeußerung nicht als ſein eigenes Urtheil gegeben, ſondern nur als den angeblichen Ausſpruch des Verſtorbenen referirt habe, ſei dieſes eine „im hohen Grade ſtrafbare" Handlung geweſen. Dieſe Behauptung und ihre weitere Ausführung wäre ganz überflüſſig, wenn ſich durch die Unterſuchung wirklich mit Gewißheit ergeben hätte, daß Inkulpat die Aeußerung ſo gethan habe, wie ſie vorher referirt worden iſt.

Schon dadurch alſo wird es wahrſcheinlich, daß Herr Pfarrer B. mit Recht behauptet, es hätte jedenfalls nur Folge der Mangelhaftigkeit des Unterſuchungsverfahrens ſein können, wenn es ſcheinbar dieſes Ergebniß geliefert hätte.

Nach der Darſtellung des Herrn Pfarrers B., wie er ſie auch nach ſeiner Verſicherung vor der Superintendentur zu Protokoll gegeben hat, verhielt ſich in der That die Sache ſo.

Der Lehrer W. bekannte ihm auf ſeinem Sterbebette ſeine freudige Glaubenszuverſicht auf Chriſtum, mit welcher er ſterbe,

und daß er dieſe ſeinen, des Pfarrers Predigten verdanke, wobei er hinzufügte: „Die im Elternhauſe gepflanzten guten „Keime ſind mir im Schullehrerſeminar zu Friedberg, wo da„mals der kraſſeſte Rationalismus gelehrt wurde, mit ſatani„ſcher Gewalt aus dem Herzen geriſſen worden".

Dieſe Aeußerung theilte Pfarrer B. bei der Beerdigung des W. in der Grabrede mit, jedes eigenen Urtheils über das Schullehrerſeminar ſich enthaltend. Viele der anweſenden Schullehrer, Zöglinge jenes Seminars, wurden durch dieſe Stelle der Grabrede leidenſchaftlich erregt, — wie ſie dieſes denn auch zu erkennen gaben, und zum Theil ſich entfernten —, und haben vielleicht in dieſer Erregung wirklich die Worte des Redners ſo mißverſtanden, als wenn er damit nicht blos eine Aeußerung des Verſtorbenen referirt, ſondern ein eigenes Urtheil ausgeſprochen hätte. Letzteres behauptend, verklagten ſie ihn. Herr Pfarrer B. wurde darüber vernommen und verſicherte, daß er nur referirend jene Worte geſagt habe, erbot ſich auch, das Zeugniß ſeiner Ankläger durch Entlaſtungszeugen zu entkräften, und bat um Mittheilung der Akten zum Zweck förmlicher Vertheidigung. Hierauf wurde ihm durch Oberconſiſtorial-Entſchließung vom 6/9. Febr. 1855 aufgetragen, etwaige Entlaſtungszeugen binnen 8 Tagen namhaft zu machen, und Entſchließung auf ſein Verlangen um Mittheilung der Akten zum Zweck förmlicher Vertheidigung bis zum demnächſtigen Schluſſe der Unterſuchung vorbehalten.

Durch Bericht vom 12. Febr. d. J. benannte er hierauf 25 Entlaſtungszeugen (unverwerfliche Gemeindeglieder, welche dem Begräbniß beigewohnt hatten), und behielt ſich die weitere Aufführung von drei mal ſo vielen, wenn es nöthig ſein ſollte, auch nochmals förmliche Vertheidigung bevor.

Die Entlaſtungszeugen wurden abgehört, von dem Vernehmenden aber ihre Ausſagen, daß Herr Pfarrer B. nur eine Aeußerung des Verſtorbenen erzählt habe, als nothwendig auf Irrthum beruhend behandelt, da die (denunciirenden) Schullehrer es doch beſſer wiſſen müßten, und ſie (die Gemeinde-

glieder) sich unmöglich des Gegentheils so genau erinnern könnten. Sie blieben dennoch bei ihren Aussagen stehen; es fragt sich aber, wie genau dieselben von dem mit der Vernehmung beauftragten Accessisten, der eine so große Eingenommenheit gegen den Inkulpaten an den Tag gelegt hatte, protokollirt wurden.

Die Akten wurden dem Inkulpaten nicht mitgetheilt und ihm keine Gelegenheit zu förmlicher Vertheidigung gegeben.

Schon jene Art und Weise der Aufnahme des Entlastungs-Zeugenbeweises, wenn darüber Herr Pfarrer B. recht berichtet worden ist, und die jedenfalls feststehende Verweigerung förmlicher Vertheidigung, aber auch letztere für sich allein begründet vollkommen das Recht des Herrn Pfarrer B., gegen das ministerielle Straferkenntniß Beschwerde zu führen. Es ist eine unabweisbare, auch dem Rechtsunkundigen einleuchtende Forderung der Gerechtigkeit, daß ein Angeschuldigter nicht nur über die Anschuldigung selbst gehört, sondern daß ihm auch nach erfolgter Beweisaufnahme unter Vorlegung des Ergebnisses derselben Gelegenheit zur Vertheidigung gegeben werden muß. Auf eine Disciplinaruntersuchung gegen einen Pfarrer die Strafe sechsmonatlicher Suspension von Dienst und Gehalt auszusprechen, ohne ihm zuvor Gelegenheit zu förmlicher Vertheidigung gegeben zu haben, ist in einer Zeit, wo im Kriminalprocesse auch dem schlechtesten Subjekt bei Vergehen, die mit ganz geringer Strafe belegt sind, die umfassendste Vertheidigung auf jede Weise erleichtert wird, ein höchst auffallendes Verfahren; das darauf gebaute Straferkenntniß muß wegen mangelhaften Gehörs des Angeschuldigten als nichtig betrachtet werden.

Ebenso rechtswidrig aber, als dieses Verfahren, ist auch die Behauptung, welche jenes Straferkenntniß motiviren soll, daß es an der vermeintlichen Strafbarkeit der angeführten Aeußerung des Herrn Pfarrer B. in der fraglichen Grabrede nichts ändere, wenn er damit nur den „angeblichen" Ausspruch des Verstorbenen referirt habe. Es liegt am Tage, daß Herr Pfarrer B., indem er jene Aeußerung des Verstorbenen in der

Grabrede anführte, sie als eine bemerkenswerthe, und die anwesenden Zöglinge jenes Seminars zur ernsten Prüfung auffordernde anführen wollte, ob die in jener Anstalt ihnen, wie dem Verstorbenen mitgetheilte Glaubenslehre die richtige und schriftgemäße gewesen sei. Es ist aber ein ganz unberechtigter Schluß, daß er damit den vollen Inhalt jener Worte des Verstorbenen als zweifellose Wahrheit darstellen, und insbesondere, worauf für die Strafbarkeit Alles ankäme, bestimmte Lehrer jener Anstalt, oder diese selbst, oder die Aufsichtsbehörden schmähen wollte.

„Der Regel nach", sagt A. D. Weber in seinem klassischen Werk über Injurien und Schmähschriften 4te Auflage Thl. I. S. 187, „ist es unverboten, zu sagen, oder zu schreiben, was man von Andern vernommen hat; es wäre denn, „daß besondere Gesetze es zur Pflicht machten, gewisse offenbar „unerlaubte Aeußerungen sogleich zu unterdrücken, und nicht „weiter mitzutheilen". Und jeder Rechtskundige, ja jeder Mensch von gesundem Rechtsgefühl wird ihm darin beistimmen.

Es ist also entscheidend, was in den Gründen des beschwerenden Straferkenntnisses als unerheblich und gleichgültig betrachtet wird, ob Herr Pfarrer B., wie in dem Erlasse des Oberkonsistoriums von vornherein übereilter Weise angenommen wird, die fragliche Aeußerung in eigenem Namen, als seine eigene vorbrachte, oder ob er sie, wie er selbst versichert, und durch die Aussagen von 25 glaubwürdigen Zeugen bewiesen hat, nur als die Aeußerung eines Andern anführte, wobei es in der That an sich ganz gleichgültig wäre, ob der Verstorbene sie wirklich gethan hat oder nicht, da das Entscheidende lediglich darin liegt, daß die ausdrückliche Anführung einer Aeußerung als einer fremden den Anführenden nothwendigerweise der Verantwortlichkeit für den Inhalt derselben überheben muß.

Anders verhielte es sich freilich, wenn, wie der Erlaß fälschlich annimmt, die veröffentlichte Aeußerung des Verstorbenen „eine nach Form und Inhalt grave Schmähung" ent-

halten, und nicht blos eine, wenn sie wahr ist, allerdings sehr betrübende Thatsache ausgesagt hätte.

Es führt mich dieses zu der Frage, ob die Aeußerung:

„es seien dem Verstorbenen die im Elternhause gepflanzten „guten Keime in dem Schullehrerseminar zu Friedberg, wo „damals, wenn nicht Unglaube, doch der krasseste Rationa„lismus gelehrt worden sei, mit satanischer Gewalt aus dem „Herzen gerissen worden,"

wirklich, wie der Verfasser des mehrerwähnten Oberkonsistorialerlasses als so augenscheinlich betrachtet, daß es „keiner näheren Begründung bedürfe,"

„neben einer Verdächtigung der Lehrer jener Anstalt eine „grobe Schmähung und Herabwürdigung des Schullehrerse„minars, einer Staatsanstalt, und hiermit eine Schmähung „der diese Anstalt leitenden Staatsbehörden, der Staatsre„gierung überhaupt"

enthalte?

Der wahre Inhalt jener Aeußerung ist ein doppelter:

1) als der Verstorbene im Schullehrerseminar zu Friedberg sich befand, wurde dort der krasseste Rationalismus gelehrt;

2) es wurden dem Verstorbenen die im Elternhause gepflanzten guten Keime in jenem Schullehrerseminar mit satanischer Gewalt aus dem Herzen gerissen.

Beide Behauptungen könnten, wenn sie unwahr wären, als Verleumdungen bezeichnet werden, sofern sich von Verleumdungen unbestimmter Personen sprechen läßt. Wenn sie aber wahr sind, so sind sie keine Schmähungen und Beschimpfungen; denn dies müßte dann lediglich in der Art und Weise liegen, in welcher die in Wahrheit vorgekommenen Thatsachen behauptet worden wären, indem nämlich diese Art und Weise eine solche wäre, die ein unrichtiges und beleidigendes Urtheil über die Urheber der Thatsachen enthielte. Es ist keine rechtswidrige Beschimpfung, wenn von Jemanden, der wirklich einen Diebstahl begangen hat, dieses einfach mit den Worten behauptet wird: er hat einen Diebstahl begangen. Es kann nur dadurch zu einer Injurie werden, daß hinzugefügt wird: er ist

also ein Dieb; denn dieses folgt in der That nicht daraus, daß er früher einen Diebstahl begangen hat*).

Es würde also im vorliegenden Fall alles darauf ankommen, ob die in den angeführten Aeußerungen behaupteten Thatsachen wirklich vorgekommen sind, oder nicht. Wären sie eigene Aeußerungen des Angeschuldigten, so müßte ihm freigestellt werden, Jenes zu beweisen, und auf den wirklich geführten Beweis hin würde dann seine völlige Freisprechung erfolgen müssen. Sind es aber nur Aeußerungen des Verstorbenen, die er lediglich als Worte des Letzteren angeführt hat, so kann die Wahrheit jener Thatsachen oder ihre Unwahrheit ganz dahin gestellt bleiben; es liegt dann keine Behauptung derselben von Seiten des Angeschuldigten vor; er hat also dann auch keine Verleumdung begangen, wenn sie nicht wahr sind; er hat erzählt, was der Verstorbene sagte, als eine Aussage desselben, und mithin es lediglich den Zuhörern selbst überlassen, zu prüfen, ob und wie weit diese Aussage Glauben verdiene und auf Wahrheit beruhe, oder nicht. „Relata refero"; so sagt man tausendmal im täglichen Leben, indem man vernommene Thatsachen wieder erzählt, mit dem Bewußtsein, dadurch von jeder Verantwortlichkeit für die Wahrheit oder Unwahrheit jener Thatsachen sich vollkommen frei zu machen.

Am ersten könnte man eine injuriöse Form jener Aeußerungen in den Ausdrücken: „krassester Rationalismus" und „satanische Gewalt" finden wollen.

Allein es gibt eben eine Lehrweise, welche mit dem Ausdruck: „krassester Rationalismus" richtig bezeichnet wird, und es ist leider eine nur zu bekannte Thatsache, daß sie, früher wenigstens, in Schullehrerseminarien wirklich stattgefunden hat. Es ist also eine reine Thatfrage, ob dies in dem Schullehrerseminar zu Friedberg zur bezeichneten Zeit wirklich der Fall war, oder nicht. „Kraß" ist an sich kein Schimpfwort.

Ebensowenig ist „satanisch" ein Schimpfwort. Es ist eben-

*) Puchta Vorlesungen über das heutige R. R. Bd. 2 §. 387. S. 253 (4te Auflage).

falls nur zu notorisch, daß Tausenden ihr Glaube mit satanischer Gewalt d. h. mittelst satanischer Kräfte entrissen worden ist. Man wird nicht behaupten wollen, daß der Apostel Petrus eine Unwahrheit gesagt habe, als er (Apostelgeschichte 5, 3) zu Ananias sagte: „Anania, warum hat der Satan dein Herz „erfüllet u. s. w." Eben so gut kann es also eine reine, wahre Thatsache sein, daß dem Lehrer W. in Friedberg sein Glaube mit satanischer Gewalt entrissen wurde.

Es ist hiebei noch auf folgende sehr wichtige Umstände aufmerksam zu machen. Die fraglichen Aeußerungen enthalten nichts darüber, daß bestimmte Personen im Seminar zu Friedberg, oder daß alle Lehrer desselben den krassesten Rationalismus gelehrt haben, sondern sie sagen nur, daß dort damals der krasseste Rationalismus gelehrt worden sei; sie enthalten auch nichts darüber, daß irgend eine bestimmte Person, oder daß auch nur irgend ein Mensch dem Lehrer W. seinen Glauben mit satanischer Gewalt entrissen habe, sondern sie sagen nur, daß er ihm in Friedberg mit satanischer Gewalt entrissen worden sei; sie lassen es ganz dahin gestellt, ob dies durch Lehrer, Mitschüler, oder durch eine unmittelbare Einwirkung des Satans geschehen sei, für welche nur der ihm gelehrte Rationalismus ihn empfänglich gemacht habe.

Es ist also schon deshalb handgreiflich falsch, wenn der Oberkonsistorialerlaß annimmt, jene Aeußerungen enthielten eine Verdächtigung der (d. h. aller) Lehrer des Schullehrerseminars und eine grobe Schmähung und Herabwürdigung des Schullehrerseminars selbst. Es kann in einer Lehranstalt einzelne schlechte Lehrer geben und es können in derselben einzelne Schüler sittlichem und religiösem Verderben verfallen, ohne daß darum die Anstalt selbst eine schlechte ist. Wer behauptet, daß in einer Anstalt zu einer bestimmten Zeit etwas Verderbliches gelehrt worden sei, ohne zu sagen, daß darin eine verderbliche Lehre geherrscht habe, und wer behauptet, daß darin ein Schüler Schaden an seiner Seele gelitten habe, ist deshalb von Schmähung und Herabwürdigung jener Anstalt noch weit entfernt.

Wenn aber der Oberkonsistorialerlaß weiterhin sogar sagt, es hätten jene Aeußerungen auch eine Schmähung der diese Anstalt leitenden Staatsbehörden und der Staatsregierung selbst enthalten, so ist dieses eine so höchst unlogische Schlußfolgerung, daß mit gleichem Recht auch noch hätte behauptet werden können, jene Aeußerungen enthielten eine Gotteslästerung, weil mit denselben implicite Gott angeschuldigt werde, daß er dem Lehrer W. in Friedberg seinen Glauben habe entreißen lassen. Als ob die leitenden Staatsbehörden oder Staatsregierungen Alles wüßten, was in den ihnen untergebenen Anstalten vorgeht, alles Schlimme in denselben verhüten könnten und also dafür verantwortlich wären, so daß man sie dadurch schon schmähte, wenn man einfach traurige Vorkommnisse in diesen Anstalten berichtete!

Im Vorstehenden habe ich meine juristische Ueberzeugung ausgeführt, daß Herr Pfarrer B. durch die fragliche Stelle seiner Grabrede des Vergehens einer Beschimpfung des Schullehrerseminars zu Friedberg sich nicht schuldig gemacht hat. Damit will ich aber nicht behaupten, daß sein Verhalten in diesem Stück fehlerlos war. Er mußte voraussehen, daß die öffentliche Mittheilung dieser Aeußerung des Verstorbenen Anstoß, ja sogar eine gewisse Erbitterung bei manchen, dem Leichenbegängnisse anwohnenden ehemaligen Zöglingen jenes Seminars erregen, und als eine von ihm beabsichtigte Verdächtigung jener Anstalt mißdeutet werden könne. Deshalb wäre es richtiger gewesen, wenn er die auffallende Aeußerung des Verstorbenen in der Grabrede gar nicht, oder doch in milderer Form, wenigstens mit ausdrücklicher Verwahrung gegen Mißdeutung angeführt, und die gute Absicht, welche ihn leitete, durch naheliegende Ermahnungen an die anwesenden Schullehrer, und durch berichtliche Mittheilung der allerdings bemerkenswerthen Worte des Sterbenden an die vorgesetzte Behörde zu erreichen gesucht hätte. Es konnte ihm also meines Erachtens allerdings aus diesem Anlasse mit Recht eine belehrende Zurechtweisung ertheilt, nimmermehr aber seine Suspension ver-

fügt werden, und zwar auch dann nicht, wenn man bei dieser Verfehlung die früher gegen ihn erlassenen disciplinaren Straferkenntnisse in Betracht zog.

Es ist dieses im vorliegendem Fall in der That geschehen; laut des osterwähnten Oberkonsistorialerlasses wurde die Anwendung der Strafe der Suspension für nothwendig gehalten, weil Herr Pfarrer B. „durch sein amtliches Verhalten, insbesondre „durch Verhöhnung und Schmähung der Anordnungen der Re„gierung, des Kirchenregiments und vorgesetzter Behörden, „sowie durch unbesonnenes, zelotisches Eifern gegen eine andere „Konfession bereits mehrfach zu scharfem Tadel Veranlassung „gegeben habe, auch dieserhalb durch Oberkonsistorial-Ent„schließung vom 16. März 1852 wegen völliger Verkennung „seiner amtlichen Stellung unter Androhung der schärfsten „Maßregeln für den Wiederholungsfall bereits in eine Dis„ciplinarstrafe von 20 Reichsthalern, sowie durch weitere Ent„schließung vom 12. Mai 1854 unter gleicher Androhung und „Ertheilung eines scharfen Verweises in eine Disciplinarstrafe „von 15 fl. verurtheilt worden sei."

Die hier in Bezug genommene Oberkonsistorial-Entschließung vom 16. März 1852 betraf einen von Herrn Pfarrer B. sub rubro: Rechenschaftsbericht der Dekane über die Verwaltungsperiode 1849/51 betreff. an Gr. Dekan des Dekanats F. gerichteten Bericht vom 5. Januar 1852, an welchem laut eines Erlasses des Gr. Superintendenten der Provinz Oberhessen vom 22. März 1852 zu rügen gefunden wurde, daß darin der Verfasser, „ein Geistlicher und noch dazu ein junger Mann, der kaum erst in das Amt eingetreten sei, mit kecker Anmaßung und geistlichem Hochmuth vor seine Behörde hingetreten sei, sich gegen die dermalige kirchliche Organisation, gegen das bestehende Kirchenregiment, gegen höhere und niedere Behörden, ja gegen die höchste Behörde selbst und deren Anordnungen und Verfügungen Spott und Hohn, giftigen Tadel und offenbare Schmähungen erlaubt, sich das Zuwiderhandeln gegen bestehende Verordnungen geradezu zum Ruhm angerechnet, ja

nicht undeutlich höhere Strafgerichte auf das dermalige Kirchenregiment herabgerufen habe".

Herr Pfarrer B. hat selbst in einem Bericht an Gr. Oberkonsistorium vom 13. Mai 1852 erklärt, „er sei durch die Gnade des Herrn zu der klaren Erkenntniß gekommen, daß er sich in jenem Berichte mehrfach versündigt und namentlich einer hohen Kirchenbehörde gegenüber durchaus nicht die Stellung eingenommen habe, die dem durch Gottes Wort gebundenen Christen und vor Allem dem Diener Jesu Christi gezieme, und er lege hiermit vor hochverordneter Behörde reumüthig das offene Bekenntniß ab: er habe unter dem Einflusse des enormen kirchlichen und sittlichen Elendes in seiner Gemeinde sowohl, als in dem (Deutschen), namentlich engeren (Hessischen) Vaterlande überhaupt sich zu einer unbilligen Beurtheilung der hohen und höchsten Kirchenbehörde hinreißen lassen und in Ton und Haltung seiner Eingabe das Rechte verfehlt, insbesondere sei es unrecht und irrig von ihm gewesen, der Behörde allein als ihre Schuld anzurechnen, was doch nur allgemeine Verschuldung sei".

Ich kann nach gewissenhafter und reiflicher Erwägung des fraglichen gerügten Berichtes, wie er mir im Koncept vorliegt, nicht anders urtheilen, als daß diese Selbstkritik desselben vollkommen richtig ist, und so weit, aber auch nur so weit, als damit die Beurtheilung des Gr. Oberkonsistoriums zusammentrifft, diese als gerecht erscheint. Für entschieden ungerecht halte ich es aber, wenn auf die Verfehlungen des Herrn Pfarrers B. in jenem Bericht nach dem eben angeführten reumüthigen Bekenntnisse desselben, und nachdem er sich willig in die damalige Bestrafung derselben gefügt hat, ein für ihn nachtheiliges Gewicht gelegt wird. In Beziehung auf disciplinäre Behandlung müssen dadurch dergleichen Vergehungen als vollkommen gesühnt und ausgeglichen gelten.

Die weiter in Bezug genommene Oberkonsistorial-Entschließung vom 12. Mai 1854 wurde dem Herrn Pfarrer B. eröffnet durch einen Erlaß der Gr. Hessischen Superintendentur

der Provinz Oberhessen dd. Giessen 27. Mai 1854, welcher wörtlich so lautet:

„Gr. Oberkonsistorium hat aus Ihrer am II. Advent v. J. zu B. gehaltenen Predigt mit großem Mißfallen ersehen, daß Sie Ihren Beruf ganz verkannt und statt, wie es Ihre Pflicht gewesen wäre, die Gemeinde zu erbauen, es sich vielmehr zur Aufgabe gemacht haben, den reformirten Lehrbegriff zu bekämpfen und die eine und die andere der reformirten Lehren als eine falsche, schriftwidrige, als eine heillose Lehre hinzustellen. Wegen dieses höchst auffallenden, von großer Unbesonnenheit, Taktlosigkeit und blindem, zelotischen Eifer zeugenden Benehmens, wodurch das konfessionelle Bewußtsein der Gemeinde in hohem Grade verletzt und derselben ein großes Aergerniß gegeben wurde, hat sich Gr. Oberkonsistorium veranlaßt gesehen, Sie unter Ertheilung eines scharfen Verweises zugleich in eine Disciplinarstrafe von 15 fl. zu verurtheilen, wovon ich Sie höherem Auftrage zufolge mit dem Anfügen in Kenntniß setze, daß wenn Sie wider Erwarten ähnliche Vergehungen Sich sollten zu Schulden kommen lassen, mit den schärfsten Maßregeln gegen Sie werde vorgeschritten werden."

Der Hergang, welcher diese Entschließung veranlaßte, war folgender.

Als Herrn Pfarrer B. für den zweiten Adventssonntag des J. 1853 das Vikariat der erledigten Pfarrstelle zu B. übertragen wurde, erklärte er seinem Dekan unter dem 1. Dec. 1853 in Erwägung des ihm erst inzwischen bekannt gewordenen Umstandes, daß die dortige evangelische Gemeinde eine unirte sei, daß er als lutherischer Pfarrer Bedenken tragen müsse, in derselben pfarramtliche Funktionen zu verrichten, und zwar um anderer Rücksichten nicht zu gedenken, schon um deswillen, weil er eine Gemeinde, die einem andern Bekenntnisse zugethan sei, ihren Anforderungen gemäß nicht bedienen könne, ohne sein eigenes Bekenntniß zu verläugnen, durch das er im Gewissen gebunden sei, Irrthümern und falschen Lehren durch Hervorhebung und Verwerfung derselben mit aller Kraft ent-

gegenzuarbeiten; jedenfalls sei er unter allen Umständen außer Stande an Unirte das heil. Abendmahl zu reichen; er müsse es aber nach seinem konfessionell-kirchlichen Bewußtsein auch für höchst anstößig und bedenklich erachten, überhaupt Amtshandlungen irgend welcher Art in einer unirten Gemeinde auszuüben und dadurch in eine gottesdienstliche oder kirchliche Gemeinschaft mit derselben zu treten, welche, sofern der Gottesdienst der Ausdruck und das Zeugniß des Glaubensbewußtseins sei, nothwendigerweise einerlei Bekenntniß wie überhaupt der daran Theilnehmenden, so noch mehr auf Seiten des Kirchendieners und der Gemeinde voraussetze, und durch welche die innere Uebereinstimmung derselben im Glauben bezeugt, der Glaube des Sonderbekenntnisses dagegen verläugnet werde. Er bitte daher, ihn der Besorgung jenes Vikariats entheben, oder wenigstens doch die ihm zukommenden Vikariatshandlungen auf die Predigt und die Versehung des s. g. Altardienstes beschränken und gestatten zu wollen, daß er die übrigen Funktionen dem Specialvikar übertrage.

Der Dekan eröffnete ihm hierauf unter dem 2. Dec., daß er sich genöthigt sehe, ihm die Sorge für einen stellvertretenden Prediger auf den nächsten Sonntag zu überlassen, falls er in der unirten Gemeinde nicht fungiren wolle, desgleichen sich wegen etwaiger Kasualien mit dem Specialvikar zu benehmen; übrigens werde er seine Bedenken sofort höherer Behörde vorlegen, derselben die Entscheidung überlassend, wie es für die Folge gehalten werden solle. Am folgenden Tage erklärte sich der Dekan bereit, am treffenden Sonntag selbst seinen Vikariatstag in B. zu nehmen, wenn Pfarrer B. seine Stellvertretung wünsche und annehmen wolle. Letzterer lehnte dieses aber ab, nachdem er sich auf jenen erstern Bescheid entschlossen habe, am Sonntag das betreffende Vikariat in der von ihm in seinem Berichte vom 1. Dec. ausgesprochenen Beschränkung und unter Wahrung seiner konfessionell-lutherischen Stellung zu besorgen; es bewege ihn dazu die Rücksicht auf die Beschwerde, die er außerdem dem Dekan verursachen würde, und der Wunsch, einen

Beweis von der Bereitwilligkeit zu geben, mit der er allezeit kirchlichen Anordnungen gegenüber, soweit er nur um des Gewissens willen vermöge, sich gehorsam zu erweisen bestrebt sei.

Am 4. December 1853 hielt er daher nun in der unirten Gemeinde zu B. die Predigt, deren Koncept, wie es in der Folge den höheren Kirchenbehörden eingesandt wurde, mir vorliegt.

Mit geschickter, ungekünstelter Benützung des auf diesen Sonntag treffenden Evangeliums und der kirchlichen Bedeutung des Tages werden in dieser Predigt so gründlich als es in der dafür gegebenen Zeit und ohne den Vortrag ausschließlich darauf zu beschränken, geschehen konnte, die wichtigsten Unterscheidungslehren der lutherischen und der reformirten Kirche entwickelt, die Schriftmäßigkeit der ersteren nachdrücklich bezeugt, die praktische Bedeutung der Lehrverschiedenheit nachgewiesen, und dabei die Calvinische Prädestinationslehre, — aber auch nur sie — als eine „heillose Irrlehre" bezeichnet, die Union der Lutheraner und Reformirten mit richtigen Gründen als unstatthaft dargethan, und die Gemeinde ermahnt, sich der Kirche schriftmäßigen Bekenntnisses zuzuwenden. Uebrigens unterließ der Prediger nicht, der Gemeinde ausdrücklich zu bezeugen, daß er nur Gewissenshalber und weil er ihr Heil dabei im Auge habe, nicht um ihr wehe zu thun, in dieser Weise zu ihr spreche. —

Durch Erlaß der Gr. Superintendentur der Provinz Oberhessen vom 22. Dec. 1853 wurde dem Dekan des Dekanats F. aufgetragen, Herrn Pfarrer B. höherer Verfügung zufolge zu eröffnen, daß er unweigerlich den ihm als Dekanatsgeistlichen in seiner Reihe zukommenden Vikariatsdienst in der erledigten (unirten) Pfarrei B. zu versehen habe, und dabei der Dekan nur ermächtigt, ihn von Austheilung des heil. Abendmahls an Unirte zu dispensiren. Mit Beziehung auf diese Verfügung, als durch welche den konfessionellen Bedenken „genügt" sei, wurde endlich in dem mehrerwähnten neuesten Oberkonsistorialerlaß an Herrn Pfarrer B. sein gegen das Straferkenntniß wegen jener

Predigt ergriffener Rekurs und sein damit wiederholt gestelltes Gesuch, ihn von dem Vikariatsdienst in unirten Gemeinden ein für allemal zu entbinden, abgewiesen.

In dieser Angelegenheit war nach meiner Ueberzeugung ebenso das Verfahren der obersten Kirchenbehörde, wie das des Pfarrer B. ein theilweise berechtigtes, theilweise unberechtigtes. Beide sind dabei von einseitigen, an sich richtigen, aber in dieser Einseitigkeit unrichtigen Gesichtspunkten ausgegangen.

An die Stelle der früheren unchristlichen Feindseligkeit der beiden evangelischen Konfessionen gegen einander trat in neuerer Zeit eine nicht minder beklagenswerthe Gleichgültigkeit des lutherischen Religionstheils in Deutschland gegen den der lutherischen Kirche eigenthümlichen Schatz reinen, schriftmäßigen Bekenntnisses, welche im Mangel lebendigen Glaubens und in der Vernachlässigung eines von ernster Wahrheits- und Heilsbegierde beseelten Forschens in der heiligen Schrift ihren Grund hatte. Hieraus entstand der Wahn, als ob die Unterschiede der lutherischen und der reformirten Kirchenlehre keine wesentliche Bedeutung hätten, obwohl in Wahrheit beide Konfessionen vom Grund aus verschiedene Auffassungen der christlichen Glaubenslehre sind, und dieser Wahn erleichterte es natürlich ungemein, die theils einem frommen, aber unklaren Gefühle zusagende, theils mancherlei äußerliche Vortheile versprechende kirchliche Vereinigung beider evangelischer Religionstheile in verschiedenen deutschen Ländern mehr oder weniger vollständig zu bewirken. Je mehr aber der durch jene ihm günstigen Umstände ermuthigte, dem Anschein und seinen eigenen Versicherungen nach blos aus christlicher Liebe entsprungene Unionseifer sich zum Theil hinreißen ließ und noch läßt, die Regungen eines wach gebliebenen oder wieder erwachten konfessionellen Gewissens gewaltsam zu unterdrücken oder doch mit hochfahrender Geringschätzung zu behandeln und die Rechte des lutherischen Bekenntnisses theils absichtlich mit Füßen zu treten, theils wenigstens zu ignoriren, um so mehr bewirkte und bewirkt er gerade das Gegentheil von dem, was er bewirken soll, nämlich

vollen Frieden zwischen beiden evangelischen Konfessionen: es mußte und muß fortwährend dadurch der Konfessionseifer neue Nahrung erhalten und zu einer bald ängstlichen, bald leidenschaftlich heftigen Anspannung und Ueberspannung getrieben werden.

Im Großherzogthum Hessen nahm zwar das Kirchenregiment ebenfalls vom Jahre 1817 an offen Partei für die Union und suchte sie allmählig zu befördern, verfuhr aber dabei stets mit anerkennenswerther Mäßigung und Schonung des konfessionellen Gewissens, das es freilich immer geneigt war, als ein nur auf mangelhafter Aufklärung beruhendes zu betrachten; es ließ den beiderseitigen einzelnen Gemeinden wirklich volle Freiheit, die Union zu vollziehen oder sich ihrer zu enthalten, und vermied insbesondere den unheilvollen Schritt, welcher in Preußen bekenntnißtreue Lutheraner zur Separation von der Landeskirche genöthigt hatte, zwangsweise eine Agende einzuführen, deren Annahme und Gebrauch ohne Verläugnung des lutherischen Glaubens unmöglich war. Doch wurden auch im Großherzogthum Hessen die Rechte der lutherischen Kirche dadurch verletzt, daß ihr einseitig ihre äußere Selbstständigkeit entzogen, die lutherischen Gemeinden mit den reformirten und unirten unter gemeinschaftliche unirte obere Kirchenbehörden gestellt, selbst in den einzelnen Dekanaten die Gemeinden ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit ihres Glaubensbekenntnisses zu Einem kirchlichen Ganzen zusammengefaßt, und sogar die Geistlichen ohne Rücksicht auf ihre Konfession durchweg nur als Diener einer vereinigten evangelischen Kirche behandelt wurden, die als solche gleich geeignet und berufen seien, das geistliche Amt bei lutherischen, unirten und reformirten Gemeinden zu verwalten.

Der entschiedene und grelle Widerspruch dieser Maßregeln und Einrichtungen mit feststehenden allgemeinen Rechtsgrundsätzen kann am leichtesten eingesehen werden, wenn man sich die im J. P. O. Art. VII. §. 1 enthaltenen Bestimmungen des Westfälischen Friedens vor Augen stellt, wonach für den Fall

des Uebertritts eines evangelischen Landesherrn von der einen protestantischen Kirche zu der andern (oder des Uebergangs eines lutherischen oder reformirten Territoriums an einen Landesherrn der entgegengesetzten evangelischen Konfession) dem Landesherrn jede Veränderung der geltenden kirchlichen Gesetze und Verfassungen untersagt, und ihm streng verwehrt wird, unter irgend einem Rechtstitel oder Vorwand seinen Unterthanen Geistliche der andern Konfession aufzudringen. — Der Fall, daß eine lutherische und der lutherischen Kirche treu bleibende Landesherrschaft die lutherischen Gemeinden ihres Landes nichtlutherischen Kirchenbehörden unterzuordnen oder ihnen Geistliche einer andern Konfession als Lehrer zu bestellen geneigt sein würde, konnte damals gar nicht vorgesehen werden; es konnte nur als Bedürfniß erscheinen, für den Fall, daß ein reformirter Landesherr dies thun wollte, das Recht der lutherischen Unterthanen ihm gegenüber festzustellen. Aber es erhellt von selbst, daß damit Rechte der lutherischen Kirche anerkannt und als von selbst sich verstehend vorausgesetzt wurden, die ihr ebenso, ja vor Allem einer lutherischen Landesherrschaft gegenüber zukommen.

Es scheint, daß diese Verletzungen der Rechte des lutherischen Bekenntnisses im Großherzogthum Hessen in der Zeit, in welcher sie ihren Anfang nahmen, weder von ihren Urhebern, noch auch von den lutherischen Gemeinden und Geistlichen, welche sie betrafen, als solche erkannt wurden.

Seit mehreren Jahren aber ist, wie in fast allen Theilen Deutschlands, so auch dort eine beträchtliche Anzahl von Geistlichen wieder zu klarer und lebendiger Erkenntniß des hohen Werthes gelangt, welchen die Reinheit und Schriftmäßigkeit des lutherischen Bekenntnisses in Vergleich mit dem mehr dem Rationalismus sich zuneigenden, manche schriftwidrige und zum Theil heilsgefährliche Lehre enthaltenden reformirten Bekenntnisse hat, und diese Erkenntniß mußte sie mit warmem Eifer für die Aufrechthaltung des lutherischen Bekenntnisses, für die Vertheidigung seiner in ihrem Lande in der angegebenen Weise

verletzten Rechte und für mannhaften Widerstand gegen weitere Verletzungen derselben und gegen auch jetzt noch fortgehende Unionsbestrebungen erfüllen.

Unter diese Geistlichen gehört auch Herr Pfarrer B. und aus diesem löblichen und pflichtmäßigen Eifer in der Treue gegen das Bekenntniß seiner Kirche ist sein Verhalten in der vorliegenden Sache geflossen. Er hat in derselben meiner Ueberzeugung nach nur darin gefehlt, daß er zu einseitig die Rechte des lutherischen Bekenntnisses allein im Auge hatte, und die einer rechtlich anerkannten unirten Gemeinde ihrerseits zukommenden Rechte zu wenig beachtete. Insofern die oberste Kirchenbehörde diese Rechte ihm gegenüber in Schutz nahm, war ihr Verfahren gerecht, aber es wurde ungerecht durch die Einseitigkeit, womit sie nur dieses that, sich lediglich auf den Unionsstandpunkt stellte und dabei die Berechtigung des lutherischen Bekenntnisses — wenigstens theilweise — übersah.

Herr Pfarrer B. war vollkommen in seinem Rechte, wenn er als evangelisch-lutherischer Pfarrer auf Entbindung von dem Vikariatsdienste in einer erledigten unirten Pfarrei Anspruch machte. Wenn auch diese nach dem Obigen an sich ganz unstatthafte Einrichtung, wornach lutherische Geistliche zur Verwaltung oder wenigstens vorübergehenden Versehung des geistlichen Amtes bei reformirten und unirten Gemeinden verwendet werden, vielleicht nicht auf der Stelle vollständig wieder aufgehoben werden kann, so muß doch jedenfalls das richtige konfessionelle Gewissen der einzelnen lutherischen Geistlichen, welche wie Herr Pfarrer B. zu erkennen geben, daß sie sich der Bedenklichkeit und Anstößigkeit solchen Vikariatsdienstes bei Gemeinden anderer Konfession klar bewußt sind, geachtet, und ihnen die Entbindung von diesem Vikariatsdienste überhaupt, nicht blos von der Austheilung des heil. Abendmahls an Unirte zugestanden werden, wo nicht Fälle der Noth es unmöglich machen, in welchen dann aber solche Vikariirung lediglich als ein ausnahmsweise zu leistender Liebesdienst in Anspruch zu nehmen wäre.

Von solcher Beschaffenheit war der Fall, in welchem Herr Pfarrer B. am zweiten Adventssonntag 1853 den Gottesdienst in der unirten Gemeinde B. als Vikarius hielt, weil ein anderer Stellvertreter nicht zu haben war, und er dem Dekan selbst die Stellvertretung unter den gegebenen Umständen nicht zumuthen zu dürfen glaubte. Dieses hätte nun nach meiner Ansicht Herr Pfarrer B. auch ganz als einen freien Liebesdienst auffassen und behandeln sollen, durch welchen er, ohne Anerkennung engerer kirchlicher Gemeinschaft mit Gliedern einer fremden Konfessionsgesellschaft, lediglich dieser verwaisten unirten Gemeinde die einmalige Verkündigung des Evangeliums und Leitung ihres sonntäglichen Gottesdienstes gewährte. So weit erstreckt sich die Uebereinstimmung beider evangelischer Konfessionen, wenn man namentlich von der strengen, für eine unirte Gemeinde jedenfalls nicht als kirchliches Dogma zu betrachtenden, Prädestinationslehre absieht, daß auf Grund jenes Konsenses, ohne Polemik gegen die reformirte Kirchenlehre, der Heilsweg einer Gemeinde mit derjenigen Deutlichkeit und Bestimmtheit gezeigt werden kann, wie es in jeder einzelnen Predigt zu geschehen hat. Darauf hätte sich Herr Pfarrer B. beschränken und der Polemik gegen die reformirte Kirchenlehre, so wie der Bekämpfung der Union bei dieser Gelegenheit sich enthalten sollen. Zu dieser Bekämpfung hatte er auf der Kanzel einer unirten Gemeinde, indem er sie zur Erweisung dieses einmaligen Liebesdienstes betrat, kein Recht und ebendeshalb auch keinen Beruf. Eine rechtmäßig bestehende unirte Gemeinde hat das Recht, zu verlangen, daß auf ihrer Kanzel die Union und die vermöge derselben in ihrer Gemeinschaft als gleichberechtigt anerkannten beiderseitigen Unterscheidungslehren nicht zu Gegenständen verletzenden Angriffs gemacht werden. Dieses Recht muß auch der lutherische, so gut wie der reformirte Hülfsprediger ehren, und unterläßt dadurch, daß er dieses thut, nicht, zu thun, was sein Beruf ist; denn nur innerhalb der Kirchengemeinschaft, welcher er als amtlicher Diener angehört, hat er den Beruf, Irrlehren ent-

gegenzutreten, nicht aber innerhalb einer fremden Kirchengemeinschaft; wenn er in einer solchen eine einzelne Predigt übernimmt, um einen Liebesdienst zu erweisen, so ist er nur berufen, das Wort Gottes lauter und rein zu predigen in der Weise, wie es auch nach dem Bekenntniß dieser Gemeinschaft ohne Abweichung von der heil. Schrift gepredigt werden kann, nicht aber die rechtlich anerkannte Grundlage dieser Gemeinschaft anzugreifen. Hierin zeigt es sich eben, daß das Verhältniß der beiden evangelischen Konfessionen zu einander ein wesentlich anderes ist, als das des einen oder des andern evangelischen Bekenntnisses zu dem Römisch-katholischen.

Ein lutherischer Prediger könnte vor einer Römisch-katholischen Gemeinde auch ein einzelnes Mal nicht predigen, ohne gegen ihre Kirchenlehre zu polemisiren, weil dazu deren Abweichung von der schriftmäßigen Heilslehre zu groß ist; aber vor einer reformirten oder unirten Gemeinde kann er es thun, weil die Unterscheidungslehren der beiden evangelischen Konfessionen zwar ebenfalls wesentliche, aber doch nur solche Glaubensartikel betreffen, von welchen nicht in jeder Predigt gehandelt werden muß. Herr Pfarrer B. hat jedoch nur aus zu großer und ängstlicher Gewissenhaftigkeit, nicht aber aus blindem zelotischen Eifer die ihm gegebene Gelegenheit benützen zu müssen gesucht, um die fragliche Gemeinde über die wahre Bedeutung des Unterschieds der beiden evangelischen Bekenntnisse aufzuklären, und also in diesem Falle nur einen Irrthum begangen, dessen Motive Anerkennung verdienten.

Durch alle diese Erwägungen ergibt sich mir die Ueberzeugung, daß auch die früher schon mit Disciplinarstrafen belegten Handlungen des Herrn Pfarrer B. keineswegs von der Beschaffenheit sind, um sein Verhalten bei dem Leichenbegängniß des Lehrers W. in Verbindung mit denselben als eine mit sechsmonatlicher Suspension von Dienst und Gehalt zu bestrafende „fortwährende Verkennung des geistlichen Berufs" erscheinen zu lassen.

Es geht daher mein Gutachten dahin,

daß Herr Pfarrer B. mit vollem Recht Wiederaufhebung des ihn beschwerenden Straferkenntnisses und Gewährung seines Gesuchs, von der Versehung von Vikariatsdiensten in reformirten oder unirten Gemeinden ein für allemal entbunden zu werden verlangen kann.

Die hohe Gerechtigkeitsliebe Seiner Königl. Hoheit des Großherzogs von Hessen läßt mit Zuversicht günstige Bescheidung des desfalls an Allerhöchstdenselben zu richtenden Rekurses erwarten.

Erlangen, den 18. Juni 1855.

Dr. v. Scheurl,

Prof. des Römischen und des Kirchenrechts.

Zur Verständigung.

Es ist mir heute das Juniheft dieser Zeitschrift und darin ein Artikel mit der Ueberschrift: Predigten über die Einführung eines neuen Gesangbuches zu Gesicht gekommen.

Der mir befreundete Verfasser dieses Artikels (wenn ich anders das unterschriebene Namenszeichen E. recht deute,) möge es nicht übel nehmen, wenn ich seinen Bemerkungen über den bezeichneten Gegenstand einige Gegenbemerkungen gegenüber stelle. Sein am Schlusse geäußerter Wunsch, es möge sein in Wohlmeinung gesprochenes Wort nirgends Bitterkeit und Verstimmung erzeugen, ist auch der meinige zu Anfang.

Ich würde über den vorwürfigen Gegenstand nicht weiter mich ausgelassen haben, hätte nicht der Verfasser jenes Artikels seine Gedanken darüber an die von mir am Sonntage Cantate 1854 gehaltene Predigt angeknüpft. Ich muß mich aber dabei auf die mich betreffenden Einwendungen beschränken, und meinem mir unbekannten Collegen Herrn Pfarrer Brandner in Weißdorf die Vertretung seiner Predigt, die mit den darin

enthaltenen Ansichten und Aussprüchen gleichfalls der Beurtheilung unterzogen worden ist, um so mehr selbst überlassen, als sie mir gänzlich unbekannt ist.

Was ich nun dem theuern Freunde entgegenzuhalten habe, kann ich kurz in die beiden Fragen zusammenfassen: 1) Läßt sich überhaupt rechtfertigen, über Einführung eines neuen Gesangbuches und resp. Abschaffung des alten zu predigen, 2) wenn ja, ist der Predigt-Inhalt dem Zweck entsprechend, dem göttlichen Worte gemäß, in der Wahrheit begründet? Bei der ersten Frage handelt es sich um die formale, bei der zweiten um die materielle Berechtigung der Predigt. Alles andere ist Nebensache und kann mit ein paar Worten abgethan werden.

1) Was nun den ersten Punkt betrifft, so habe ich gesagt: Ich halte es für Pflicht eines jeden Geistlichen, hierüber der gesammten Gemeinde die nöthige Belehrung zu ertheilen. Und das sage ich heute noch. Es hat mich bei Abfassung jener Predigt wahrlich nicht der Muthwille geplagt, noch das Verlangen, an unserem alten Gesangbuch zum Ritter zu werden; nach solch wohlfeilem und unfeinem Ruhme gelüstete mich nicht. Ich habe es für meine Pflicht gehalten, zu reden, was und wie ich geredet habe; ich habe weiter nichts gewollt, als, wie ich in der Vorbemerkung zu der gedruckten Predigt äußerte, Zeugniß ablegen vor der Gemeinde, wie ich mich zu der Gesangbuchfrage stelle; ich habe auch bei dem Druck der Predigt nur meine Gemeinde und mein Verhältniß zu ihr im Auge gehabt; ich habe ausdrücklich erklärt, daß Schweigen in dieser Sache **für meine Person fast** wie eine Sünde wider den heiligen Geist sei. Daraus ist klar, daß ich mit diesem meinem Thun und Reden und Schreiben nicht eine objective Norm für Andere geben, sondern lediglich einem subjectiven Bedürfnisse genügen wollte. Wenn ich nun gleichwol sagte, ich hielte es für Pflicht eines jeden Geistlichen, das Gleiche oder Aehnliches zu thun, so habe ich damit wiederum nur meine Ansicht ausgesprochen, ohne damit die Gewissen Anderer binden und

ihrer Ansicht vorgreifen zu wollen. Mögen nun Andere diese Ansicht theilen oder nicht, ich habe sie noch, und werde mich nicht von ihr trennen. Denn ich habe vor jeder Christengemeinde soviel Respekt, daß ich glaube, sie habe einen Anspruch darauf, wenigstens die Gründe zu erfahren, warum man jetzt anfange reformatorisch in ihre bisherigen gottesdienstlichen Bräuche, Gesangbücher, Agenden u. dgl. einzugreifen. Ich erachte es für Pflicht eines evangelischen Geistlichen zumal, daß er nicht mit hierarchischem Dünkel in seiner Gemeinde kommandire, und an= oder abschaffe, was ihm gefällt, wie es in der guten alten Rationalisten Zeit der Fall war, wo man auch in der Kirche mit Gensd'armen zu regieren kein Bedenken trug, sondern daß er ein Diener sei der Gemeinde, und durch seinen Dienst am Worte sie in geistlichen Dingen gewöhne, nach Gottes Wort zu prüfen und zu entscheiden, und Geistliches geistlich zu richten. Das war und ist meine Ansicht.

Zu meiner Freude lese ich nun in dem erwähnten Artikel, daß mein Freund ganz mit mir übereinstimmt, und nur das des weitern ausführt, was ich in einer Predigt nur kurz und vorübergehend berühren konnte. Er sagt: „Geprediget soll „überall von der Einführung des neuen Gesangbuches werden, „von den Gründen, welche die Kirche zur Abschaffung des „alten vermochten. — — Die Umänderung ist vielfach Gegen„stand der Gespräche — — geworden; die Beantwortung ist „nicht immer auf die rechte Weise gegeben worden. Die falsche „Antwort verlangt eine rechte Antwort. — — Man lasse — „die schlaffen Naturen — nicht in solcher Gleichgültigkeit zum „Gebrauch des neuen Gesangbuches herüberschreiten. — — „Der Wechsel der Gesangbücher soll nicht sein wie ein zufäl„liger gleichgültiger Tausch — — die Gemeinden sollen nicht „blos auf die Autorität der Kirchenbehörden das neue Gesang„buch annehmen, — das soll mit ein Unterschied unserer Ge„meinden von den römischen sein, daß sie nicht in blindem „Gehorsam sich irgend eine gottesdienstliche Einrichtung — — „oktroiren lassen." — — u. s. w.

Das also steht uns beiden fest, daß über Einführung eines neuen Gesangbuches gepredigt werden soll. Dieser Ansicht steht nun die andere gegenüber, wonach das nicht geschehen soll, damit nicht Erbitterung hervorgerufen und der guten Sache mehr geschadet als genützt werde. Kann ich nun für meine Person diese Ansicht nicht theilen, so kann ich sie doch begreifen, sie mag unter Umständen auch berechtigt sein, und als nothwendig und heilsam erkannt werden, sintemal Alles seine Zeit hat, Reden und Schweigen. Allein das vermag ich nicht zu begreifen, wie es zwischen diesen beiden Ansichten, zwischen diesem Entweder — Oder eine Vermittlung geben kann. Die Vermittlung aber soll nach S. 364 darin bestehen, daß zwar eine eingehende Erörterung über die Einführung des neuen Gesangbuches nothwendig ist: daß das aber nicht in jeder Gemeinde zu gleicher Zeit geschehen kann. Was soll das heißen: nicht zu gleicher Zeit?! nicht an einem und demselben Sonntage? oder: nicht gleichzeitig vor der Einführung des neuen Gesangbuches? Die folgenden Sätze wenigstens scheinen anzudeuten, daß Letzteres der Sinn des vermittelnden Vorschlags sein soll. Denn es werden mancherlei Gründe aufgeführt, warum „es in den meisten Fällen rathsamer sein wird, eine solche Predigt bis nach der Einführung des n. G. zu versparen.“ Allein der sehr verehrte Recensent scheint ganz übersehen zu haben, daß es sich bei den beiden divergirenden Ansichten nur um das Daß und Ob, nicht um das Wann und Wie handelt. Mir ist es zunächst ganz einerlei, wann, wie und wie viel über den bezeichneten Gegenstand gepredigt wird, wenn es nur überhaupt geschieht, und den Vertretern der gegentheiligen Ansicht wird die Frage, ob vor oder nach der Einführung über das n. G. gepredigt werden soll, ganz gleichgültig sein, denn sie wollen eben, daß es gar nicht geschehe. Entweder — oder, es soll geprediget werden, oder es soll nicht geprediget werden, zwischen diesen Gegensätzen gibt es keine Vermittelung, am allerwenigsten die vorgeschlagene. Denn soll vermittelt werden, so müssen beide Parteien zu ihrem Rechte

kommen, und in einem Dritten, Mittleren geeinigt werden. Hier aber wird die zweite Ansicht geradezu verworfen, wenn gesagt wird, es sei, wenn auch erst nach der Einführung, doch nöthig, über den Gesangbuchswechsel zu predigen; eben diese Nothwendigkeit wird ja in Abrede gestellt. Eine derartige Vermittelung kommt mir gerade so vor, wie wenn Einer behauptet, man müsse Krieg führen, ein Anderer, man müsse den Frieden erhalten, ein Dritter aber erklärt, Krieg müsse sein, nur erst über Jahr und Tag. Also doch Krieg! Ist das Vermittelung? Ich für meine Person habe demnach alle Ursache, mit meinem Recensenten zufrieden zu sein; denn er behauptet wie ich, es müsse über den in Rede stehenden Gegenstand gepredigt werden, er gesteht mir sogar zu, es könne das für einzelne Fälle das Zweckmäßigere, in einzelnen Gemeinden sogar nothwendig sein, es vor der Einführung des neuen Gesangbuchs zu thun, und er wird mir schon erlauben, diesen Ausnahmsfall für mich in Anspruch zu nehmen. Er fügt nur hinzu, daß er im Allgemeinen dafür sei, mit dem Predigen über das Gesangbuch bis nach der Einführung zu warten. Auch damit kann ich mich einverstanden erklären, weil meine Meinung nicht die war, daß jeder Geistliche zu gleicher Zeit mit mir, sondern nur jeder zu seiner, gleichviel welcher, Zeit über diese in das kirchliche Gemeindeleben eingreifende Veränderung predigen solle. Dagegen mag er zusehen, wie er mit denen zurechtkommt, welche die Nothwendigkeit einer solchen Predigt überhaupt in Abrede stellen; er wird sie durch seine Vermittelung nicht versöhnen, zumal wenn er behauptet, daß die faktische Widerlegung für die meisten Menschen die bessere sei. Denn thut es diese, werden sie sagen, wozu alsdann noch die Widerlegung durchs Wort, sei es vorher oder nachher?!

Nun handelt es sich nur mehr um die Frage, ob eine Predigt über den Unterschied des alten und neuen Gesangbuches hinreichend sei, oder ob nach der Weise des seligen Bilhuber Liederpredigten nach einem ganzen Jahrgang freier auf das Gesangbuch bezogener Texte gehalten werden sollen. Mein

Freund erklärt sich (S. 358) für das Letztere. Allein er muß selbst gefühlt haben, daß man die Frage so nicht stellen dürfe, sondern zwischen einer „einleitenden und daran sich anschließenden Liederpredigten" unterscheiden müsse. (S. 365). Habe ich ihn recht verstanden, so ist seine Meinung, daß in jener negativ die Nothwendigkeit eines neuen Gesangbuchs dargethan, in diesen positiv die Vorzüge desselben entfaltet werden sollen. Oder soll die Polemik gegen das alte durch alle Liederpredigten hindurchgeschleppt werden? Doch wohl nicht, das wäre unerträglich! Soll aber das nicht geschehen, dann werden wir uns wiederum leicht verständigen können. Ob Liederpredigten in der vorgeschlagenen Weise gehalten werden sollen, das ist eine Frage für sich, für und gegen welche sich Manches sagen läßt. Ich für meine Person habe nichts dagegen, nur möchte ich solche Betrachtungen über Lieder, mit etwaigen Erzählungen in der Art von Schubert über „die großen Thaten, die Gott durch diese Helden gethan", nicht auf Sonn- sondern auf die Wochentage, auf Betstunden verlegt wissen. Ehe man aber über das neue Gesangbuch predigt, muß doch, wie mein Freund selbst zu glauben scheint, das alte abgethan sein. Dabei mitzuwirken, dem alten zum Tode zu verhelfen, um damit dem neuen den Weg in die Gemeinde zu bereiten, die Nothwendigkeit eines neuen via negationis, durch den Erweis der Unhaltbarkeit des alten, darzuthun, das und nur Das war meine Absicht. Dazu aber war, meines Bedünkens, eine Predigt hinreichend. Sollte ich nun auch in den Fall kommen, Liederpredigten über das neue Gesangbuch zu halten, so wolle mich Gott davor bewahren, je wieder ein Wörtlein über das alte zu verlieren. Der Löwe ist todt; ich will ihm keinen Fußtritt mehr geben, noch mit Ausklopfung seines Fells mich weiter bemühen. Das scheinen mir aber diejenigen zu thun, welche sich erst nach der Einführung des neuen noch mit dem alten Gesangbuch zu schaffen machen.

Ueber den ersten Punkt, ob sich nehmlich überhaupt rechtfertigen läßt, über Einführung eines neuen oder vielmehr Ab-

schaffung des alten Gesangbuchs zu predigen, glaube ich nun mich mit meinem verehrten Freunde so ziemlich verständigt zu haben. Nicht so, fürchte ich, wird es mir in Betreff des zweiten Punktes gelingen.

Freund E. macht nehmlich darauf aufmerksam, daß bei derartigen Predigten „gar zu leicht der Kampf und die Befehdung zur Hitze und zu Uebertreibungen verleite". Dieser Vorwurf gilt natürlich auch der meinigen. Denn es wird sogleich aus den von mir angeführten Liederversen der Nachweis zu liefern versucht, „daß das bisherige Gesangbuch keinen wesentlichen Irrthum enthalte, daß darin eine offene Predigt des Irrthums sich nicht finde, daß trotz des äußersten Anstreifens an unbiblischen Irrthum doch dem göttlichen Worte geradezu widersprechendes nichts darin stehe, daß auch bei den unter den zweiten und dritten Artikel fallenden Liedern manche (also doch nicht alle?!) der angegriffenen Stellen gegen den Vorwurf positiv schriftwidriger Irrthümer sich vertheidigen lassen u. s. w." Hat der Recensent damit Recht, so muß ich mir den Vorwurf gefallen lassen, ich muß es hinnehmen, wenn er mir indirekt zu verstehen gibt, ich hätte es bei dem Kampfe um die Wahrheit nicht recht genau genommen und manches Wort gesagt, das ich nicht mit voller Gewißheit vertreten kann, und durch solche Verfahrungsweise, die doch nicht vollkommen (ja wohl alsdann gar nicht) sich rechtfertigen läßt, den Gegnern willkommenen Anlaß zum Hasse und zur Beschuldigung der Parteilichkeit geboten. (S. 369).

Der Leser fürchte nun nicht, daß ich behufs einer Anti-Kritik die fatalen Liederverse noch einmal auf den Plan führe. Die sehr verehrliche Redaktion dieser Zeitschrift hat mich durch ihre kurze Anmerkung bereits der Mühe überhoben, dem bisherigen Gesangbuch, was die Mehrzahl seiner Lieder betrifft, (wenn es ja mit den 600 schlechten gegen 100 gute nicht seine volle rechnerische Richtigkeit haben sollte!) schriftwidrige Irrthümer, Verleugnung der positiven Wahrheit, und offenes, unumwundenes Bekenntniß zum Unglauben nachzuweisen. Ueber-

dieß hat mein Freund selbst nicht blos durch die Art und Weise, wie er die angefochtenen Gesangbuchverse vertheidigt hat, sondern auch durch die von ihm gemachten Zugeständnisse mich der Pflicht dieses Nachweises entledigt. Wenn, wie er sagt, „die treibende Macht des Rationalismus der Unglaube war (S. 365), das Gesangbuch aber zugestandener Maßen ein Kind des Rationalismus ist, so wäre es doch ein Wunder über alle Wunder, wenn nicht der Unglaube nicht auch die treibende Macht des Gesangbuches geworden und der Liedergarten der Kirche als ein zweites Paradies der Unschuld mit den Früchten des Unglaubens verschont geblieben wäre. Die Früchte des Unglaubens aber sind auf diesem Gebiete Irrthümer, schriftwidrige Irrthümer. Wenn es S. 363 heißt: Die Gemeinden sollen vor der Gefahr eines abermaligen Verlustes der positiven Heilswahrheiten behütet werden, so frage ich, was für ein Gewinn ist an die Stelle dieses Verlustes getreten? Freilich, wenn das, was die Schrift vom Menschen im Stande der Unschuld lehrt, ohne weiteres auf den gefallenen übertragen werden darf, wenn der Pelagianismus, der wie ein Sauerteig fast die ganze Liedermasse durchdringt, blos ein minus von Wahrheit und nicht ein plus von Unwahrheit ist, wenn die Auffassung von Christi Leiden und Sterben als eines Heldentodes für seine erhabene Lehre blos eine unvollkommene Darstellung der biblischen Wahrheit ist, und um den Kern der Sache herumgeht, wenn die durchgehende Verwechslung von Rechtfertigung mit Heiligung, von Wiedergeburt mit Besserung weiter nichts als eine Unklarheit und Zweideutigkeit ist, wenn der Austausch der lutherischen gegen die Zwinglische Abendmahlslehre nur eine Abschwächung des Sacramentsbegriffs sein soll, wenn die in so vielen Liedern absichtlich geschehene Ausmerzung der Lehren von der göttlichen Dreieinigkeit, von dem Teufel, von der Auferstehung des Fleisches u. s. w. nur eine einseitige und ungenaue Fassung dieser Lehren ist, — nun, dann will ich Unrecht haben. Dann weiß ich aber in der That nicht, was ich denjenigen entgegnen

soll, welche mir zurufen: ei, wenn in dem bisherigen Gesangbuche wirklich kein offenes, unumwundenes Bekenntniß zum Unglauben hervortritt, wenn jede Verleugnung der positiven Wahrheit, wo sie hindurchklingt, in anderen Liedern ihr Korrectiv hat, wenn es eine gnädige Bewahrung des Herrn ist, daß es hier zu keiner offenen Verführung gekommen ist, wenn gar Viele die zweideutigen Ausdrücke in ihrem guten christlichen Sinne singen konnten, — warum habt ihr uns dann dieses Gesangbuch genommen, und mit solcher Hartnäckigkeit und Zähigkeit daran herumgezerrt, bis ihr es glücklich fortgebracht habt? Und wenn dann hinterher gleich der Genosse dieser Ansicht, die Geldkasse kommt, die die Leute sagen läßt: warum habt ihr dem Volke so schwere Ausgaben in schwerer Zeit gemacht, war doch nicht Gefahr auf Verzug, war doch kein Gift darin, vor dem man hätte warnen müssen, kein Unkraut, das den Waizen angesteckt hätte, war doch das Uebel nicht von der Art, daß geradezu Lüge geprediget worden wäre?! dann muß ich verstummen, und fühle mich versucht, den Gegnern Recht zu geben, und mich sogleich auf die Seite derjenigen zu schlagen, welche die Abschaffung des Gesangbuches nicht für so dringend nothwendig erachteten. Und wenn ich dann endlich gar noch den Leuten begreiflich machen soll, „daß das Gesangbuch denn doch Menschenwerk sei und der Bibel nicht gleichkomme, daß mit Aenderung des Gesangbuches nichts Wesentliches in ihrem Glauben geändert werde, daß möglicher Weise gewisse Aenderungen noch öfter vorkommen können," dann möchte ich es rathsamer finden, aus den Augen der meisten Gemeinden mich zu entfernen, als ihnen in weiteren Liederpredigten die Herrlichkeit eines neuen Gesangbuches auseinanderzusetzen. Und würde ich ihnen auch die Vorzüge der alten, kräftigen Lieder, ihre Uebereinstimmung mit Gottes Wort, ihre tiefen Gedanken, ihren poetischen Werth nach Kräften preisen, sie würden mir doch nicht glauben, und würden sich auf dem Fuße herumdrehend antworten: unser bisheriges Gesangbuch war doch auch schön, und seine Lieder weit reiner

in Sprache und Form, in Rhythmus und Reim, unserer Zeit, unserem Geschmack, unserem Gefühl weit angemessener; wir haben uns bisher daraus erbaut, und werden, da sie doch unschädlich sind, es auch ferner thun.

Nein, nein mein Freund! laß uns den Schaden Josephs nicht beschönigen und mit allerlei künstlich bereiteten theologischen Pflastern zudecken, sondern offen und ehrlich aufdecken. Das wird auch beim Volke zum Frieden führen. Das bisherige Gesangbuch mußte nicht um seines relativen, sondern um seines specifischen Unwerths willen abgeschafft werden; es mußte fallen, nicht weil, wie Herr v. Schmid in seinem Schriftchen meinte, es der jetzigen theologischen und kirchlich dogmatischen Richtung nicht mehr zusagte, sondern weil der klare, deutliche Wortlaut der Schrift, das einfältige schriftgemäße Bekenntniß der Kirche nicht heraustönt. Der Umstand, daß die bedenklichen und in der Lehre irrenden Lieder ihr Korrectiv an anderen Liedern hatten, kann mich nicht bestimmen, dieses Urtheil zurückzunehmen. Im Gegentheil ich muß dabei bleiben, was ich S. 11 meiner Predigt unter Berufung auf Jacob 3, 11 f. und 1 Kor. 14, 7 f. gesagt habe, womit auch der Recensent übereinstimmt, wenn er S. 371 zugesteht, daß ein kirchliches Gesangbuch, das einen undeutlichen Ton gibt, verwerflich sei.

Aber, wendet man mir ein (S. 370), wenn das Gesangbuch wirklich solche Irrlehren gelehrt hat, warum hat die Kirchenbehörde dasselbe auch nur einen Augenblick geduldet, warum hat man nicht den Gemeinden gesagt, dieses oder jenes Lied sei anrüchig, u. s. w. Und der Recensent selbst sagt: „mir wenigstens däucht es, daß die Kirchenbehörden ihre Pflicht sehr wenig gekannt hätten, wenn es sich also verhielte, wie Herr Pfarrer Trenkle sagt, daß unter 700 Liedern höchstens vielleicht 100 seien, die man ohne Anstoß des Gewissens habe singen können u. s. w.“ Darauf kann ich nur Folgendes antworten: 1) eine Kirchenbehörde ist nicht infallibel, 2) diejenige, die das Gesangbuch eingeführt, hat zwar geirrt, aber nicht gewissenlos und pflichtvergessen gehandelt, weil sie nach

ihrer Meinung das beste gegeben; 3) man kann von einer Behörde nicht verlangen, daß sie einen Irrthum früher abthue, oder zur Abstellung mitwirke, als bis sie ihn erkannt hat, 4) seitdem aber diese Einsicht erwacht ist, und das ist wahrlich nicht erst seit gestern her, sondern bereits seit etlichen 25 Jahren, hat das Kirchenregiment sammt Synoden und Geistlichen nicht blos unsere Gesangbuchsnoth anerkannt, sondern ehrlich und redlich das Ihrige zur Beseitigung derselben beigetragen. Diese Antwort ist bereits schon S. 12 meiner Predigt gegeben, wo es heißt: „Ich will nicht einzelne Personen und Männer anklagen, sie mögen immerhin bei ihrem Thun eine redliche Absicht gehabt haben, ich will auch nicht die Schuld auf einzelne Behörden und Gemeinden wälzen; denn die Gesangbuchsnoth hat nicht eine einzelne Landeskirche, sondern die gesammte evangelische Christenheit betroffen.“ Daraus geht doch wohl hervor, daß ich bei der entschiedensten Verwerfung des Irrthums doch den irrenden Personen und der kirchlichen Autorität nicht zu nahe treten wollte. Mit dem Zugeständniß, daß eine kirchliche Behörde geirrt, den Irrthum selbst aber wieder eingesehen und abgestellt habe, ist doch wohl weder Autorität noch Pietät verletzt. Möge mein verehrter Recensent nicht vergessen, daß, wenn ich über die Sache, um die es sich handelt, auch streng geurtheilt, ich doch die Personen nicht lieblos gerichtet, ihre Ehre angetastet oder geschmälert habe. Ich habe solche gekannt und kenne noch welche, die besser waren als das theologische System, dem sie huldigten, die in ihrer persönlichen Frömmigkeit, Ehrenhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit gar Manche beschämen, die reiner Lehre und richtiger Erkenntniß sich rühmen. Denn nicht immer hält Erkenntniß der Wahrheit mit Thun der Wahrheit gleichen Schritt. Gleichwohl kann ich nicht umhin, den Irrthum zu verwerfen, wo er sich findet, denn ich weiß wohl, daß das 8. Gebot gebietet, an dem Nächsten Alles zu entschuldigen, Gutes zu reden, und Alles zum Besten zu kehren; aber ich kenne kein Gebot, das mich verpflichtet, Böses gut zu heißen.

Zum Schlusse noch eines, was damit zusammenhängt. Hätte ich etwa in eine gelehrte Zeitschrift eine Abhandlung über den Rationalismus zu liefern gehabt, so hätte ich vielleicht auch Manches zu Ehr' und Wehr des Rationalismus sagen, und hervorheben können, daß ihm eine gewisse relative Nothwendigkeit in der Entwickelung der Theologie zugestanden werden müsse, daß er um einzelne Zweige der theologischen Wissenschaft sich entschiedene Verdienste erworben u. dgl.; ich würde nicht Anstand genommen haben, das Urtheil Thiersch's (Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus I. S. 21) zu unterschreiben: „Der theologische Rationalismus zehrte noch an dem Erbtheil, welches ihm von einer früheren gläubigeren Zeit zugefallen war. — — Von der lebendigen Quelle abgeschnitten, genoß das Zeitalter des Rationalismus doch unberechenbar viel des Guten, was dieser Quelle entströmt war, und es war in vieler Beziehung noch ein christliches nicht vermöge, sondern ungeachtet seiner Aufklärung; noch leuchtete in dem Wohlwollen, in der Moralität, in der Gottergebenheit vieler Rationalisten und in ihrer Ehrfurcht gegen Christus, wie ein mildes aber schwaches Mondlicht ein Reflex der untergegangenen Sonne der Religiosität einer gläubigeren Vorzeit, in welche ihre Jugend gefallen war." Allein ich hatte es in einer kurzen Predigt an das Volk mit einer einzelnen Frucht des Rationalismus, mit dem Gesangbuch, zu thun; nicht mit dem, was derselbe als theologisches System gewesen, sondern was er auf praktisch-kirchlichem Gebiet gewirkt. Und da ließ sich doch fürwahr nicht vertheidigen und rechtfertigen, sondern nur strafen und verwerfen! Da war auch wahrlich nichts damit gebessert, wenn gesagt worden wäre, das Gesangbuch sei noch besser gewesen, als die meisten Predigten jener Zeit, oder es habe noch Brüder und Schwestern in Hessen, Nassau, Braunschweig ꝛc., die noch tief unter ihm stünden. Denn es ist ein schlechter Trost, von Schlechteren übertroffen zu werden.

Wenn daher mein Freund mich daran mahnt, Gerechtigkeit zu üben, wo es angeht, und Nachsicht, wo es möglich

ist, so möchte ich ihn bitten, nicht aus allzu großer Gerechtigkeit gegen den Irrthum unbillig zu werden gegen die Wahrheit. Mein gelehrter Magister Philipp ist mit dem Knaben Absalon allzu säuberlich gefahren; möge er den Joab nicht schelten, der — vielleicht zu jäh — diesen Knaben durchbohrt hat. Uebrigens gebe ich ihm sowohl, als der geehrten Redaktion dieser Zeitschrift die Versicherung, daß in dieser Sache dieß mein letztes Wort gewesen ist. —

Wßbg. den 5. August 1855. Tr.

Entgegnung auf Entgegnung.

Auf das im Junihefte zu Gunsten der Sonntagschristenlehren in Städten Gesagte will ich nur mit einigen Thesen oder Antithesen antworten.

1) Der Stadtgeistliche wird am Sonntage schwerlich mehr zu thun haben, als seine Kollegen auf dem Lande, d. h. wo mehrere Geistliche in einer Stadt sind.

2) Der Religionsunterricht des heranwachsenden Geschlechtes ist wichtiger, als alle Kasualien mit einander; letztere haben sich nach ersterem zu richten; es geht, wenn man nur ernstlich will.

3) Warum die Stadtseelsorge gerade vorzugsweise am Sonntage geübt werden müsse, ist wieder nicht abzusehen; der Religionsunterricht der konfirmirten Jugend ist eben so wichtig, wo nicht wichtiger, als sie.

4) Der Sonntag ist und soll sein des Pfarrers Arbeitstag, das ist ganz natürlich. Seine Sonntagsarbeit wird ihn nicht zerstreuen, namentlich wenn er sich die Woche über nicht selbst zerstreut.

5) Die Seite des Unterrichtes ist und bleibt beim Religionsunterrichte der Jugend die Hauptsache.

6) Von einem wohlthätigen Einflusse des Zusammenseins der männlichen und weiblichen Feiertagsschuljugend habe ich

noch nichts gesehen oder gehört, wohl aber viel vom Gegentheil.

7) Christenlehren mit Lehrern als Aufsehern oder Pedellen sind eine Unnatur; mehr junge Leute, als er allein übersehen und beherrschen kann, soll ein Mann auch nicht unterrichten, weder in der Kirche noch in der Schule.

8) Das Kirchengebäude mit seinen „Symbolen des Lebens der Ewigkeit" wird auf den Mann einen gewaltigen Eindruck machen, auf unsere Schuljugend schwerlich.

Was das Material betrifft, was Herr E. in den Christenlehren behandelt wissen will, so stimme ich ihm darin vielfach bei. Nur möchte ich bemerken, daß gegen Predigtwiederholungen sich schon namhafte Autoritäten ausgesprochen haben. Ferner ist mir nicht klar, warum er die Episteln von der Christenlehre ausgeschlossen wissen will. Gerade sie sind einer Erklärung noch viel bedürftiger, als die Evangelien. Kirchengeschichte in solchen Massenchristenlehren?! Viel wird nicht dabei herauskommen, gelernt wenigstens wird blutwenig werden.

Ich möchte übrigens das Eldorado des Herrn E. kennen; mir ist eine Stadt mit so günstigen Christenlehrverhältnissen noch nicht vorgekommen. Wer weiß übrigens, ob er die Dinge doch nicht in zu rosigem Lichte ansieht. Vielleicht fröstelt es ihn bei meiner schulmeisterlichen Nüchternheit. Ein kalter Tropfen zu rechter Zeit ist aber oft sehr heilsam, und ich halte, ich gestehe es aufrichtig, gerade beim Jugendunterrichte von Idealismus und Ueberschwänglichkeit sehr wenig. Hier kommt es wirklich darauf an, recht nüchtern, wahr und klar zu werden.

Mit Mehrerem über diesen Punkt will ich weder die verehrliche Redaktion dieser Zeitschrift noch die Leser derselben behelligen. Es wird sich zeigen, wer Recht hat, ich oder Herr E., der mir hoffentlich meine Offenheit so wenig verübeln wird, als ich ihm die seinige.

Digitized by Google

In dem Verlage von Theodor Bläsing in Erlangen sind folgende Werke erschienen und durch alle solide Buchhandlungen zu beziehen:

Caspari, Pfarr. K. H., Geistliches und Weltliches zu einer volksthümlichen Auslegung des kleinen Katechismus Lutheri in Kirche, Schule und Haus. Dritte Auflage. 8. broch. 1856. 28 Sgr. oder 1 fl. 36 kr.

(Ein zweiter, aber auch für sich selbstständiger Theil wird demnächst erscheinen).

Harnack, Prof. Dr. theol. Th., der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. gr. 8. broch. 1854. 2 Rthlr. 10 Sgr. oder 4 fl.

— — Die Union und ihr neuester Vertreter. Theologische Beleuchtung der Schrift des Herrn Dr. Jul. Müller: „die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht. Berlin 1854". gr. 8. broch. 1855. 10 Sgr. oder 36 kr.

Hebart, J. A. L., Pfarrer, die zweite sichtbare Zukunft Christi. Eine Darstellung der gesammten biblischen Eschatologie in ihren Hauptmomenten, im Gegensatz zu vorhandenen Auffassungen bearbeitet und auch für das Verständniß von Nichttheologen eingerichtet. gr. 8. broch. XIV. 245 S. Preis 24 Sgr. oder 1 fl. 30 kr.

Hösling, Oberkonsistorialrath Dr. theol. Joh. Wilh. Friedr., Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung. Dritte, sehr verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8. broch. 1 Rthlr. 10 Sgr. oder 2 fl. 12. kr.

— — de symbolorum natura, necessitate, auctoritate atque usu. Editio altera. 8 maj. 11¼ Sgr. oder 36 kr.

Löhe, Pfarrer, Wilh., Kirche und Amt. Neue Aphorismen. gr. 8. Broch. 14 Sgr. oder 45 kr.

Schunck, Dr. Jul., die Armenpflege vom christlichen Standpunkt und ihr Verhältniß zu Kirche und Staat. gr. 8. broch. 7½ Ngr. oder 27 kr.

Lufft's, Conr. (weil. Pfarrers zu Sct. Leonhard bei Nürnberg), umschreibende Erklärung des kleinen Katechismus Dr. Luther's, mit Einschluß der Haustafel nebst zwei Beigaben. Neu bearbeitet und zum Gebrauch in Kirche, Schule und Haus eingerichtet vom kgl. Seminar-Inspector J. S. H. Harleß in Schwabach. gr. 8. 1854. 7½ Sgr. oder 24 kr.

Thomasius, Prof. Dr. theol. Gg., Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Erster Theil. Die Voraus-

setzungen der Christologie. gr. 8. broch. 1853. 2 Rthlr. 10 Sgr. oder 4 fl.

Thomasius, Dr., desselben Werkes zweiter Theil. Die Person des Mittlers. gr. 8. broch. 1855. 2 Rthlr. 14 Sgr. oder 4 fl. 12 kr.

Ferner bei Theodor Bläsing in Erlangen erschienen und durch alle Buch- und Musikalienhandlungen zu beziehen:

Melodienbuch, vierstimmiges, zum Gesangbuch der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern. Bearbeitet vom Seminar-Inspector Johannes Zahn. gr. quer Quart. 1855. broch. 1 Rthlr. 12 Sgr. oder 2 fl. 24 kr. (Auch in verschiedenen soliden Einbänden zu haben).

Chorgesänge zum Gebrauche bei den festtäglichen Gottesdiensten der evangelisch-lutherischen Kirche. Gesammelt und bearbeitet von Professor J. G. Herzog in Erlangen. gr. quer Quart. 1855. broch. 1 Rthlr. oder 1 fl. 45 kr.

Herzog, Prof. J. G., 45 leichte Orgelstücke in den alten und neuen Tonarten, meist aber Choralvorspiele, bei welchen der Cantus firmus in „rhythmischer" Weise benützt ist. Componirt und seinem Freunde J. Zahn, Inspector am K. Schullehrer-Seminar in Altdorf gewidmet. In 3 Heften. quer Quart. 1855. broch. 15 Sgr. oder 48 kr.

Geistliche Melodien meist aus dem 16. und 17. Jahrh. in ihren ursprünglichen Tönen und Rhythmen zum Gebrauche für Schule und Haus zweistimmig gesetzt von Pfarrer Dr. Friedrich Layriz.

Erstes Hundert. Zweite durchaus umgearbeitete Auflage. Dritter Abdruck. 8. Gebunden 6 Sgr. oder 21 kr.

Zweites Hundert. Zweite Auflage. 8. Gebunden. 6 Sgr. oder 21 kr.

☞ Bei Parthiebestellungen dieser saubern und correcten, vielfach bereits eingeführten Schul-Gesangbücher wird ein namentlicher Rabatt gestattet.

Musikalische Altaragende für den evangelisch-lutherischen Gottesdienst mit ausgesetzten Harmonien für Chor und die Orgelbegleitung von Dr. Lorenz Kraußold. Erster Theil: Für den Liturgen 1 Rthlr. oder 1 fl. 30 kr. Zweiter Theil: Für die Orgel und den Chor. 22 Sgr. oder 1 fl. 18 kr. In schöner typographischer Ausstattung. Hochquart. Gebunden. Beide Theile in Umschlag geheftet 1 Rthlr. 12 Ngr. oder 2 fl. 24 kr.

Die Humaniſten und das Evangelium.

(Fortſetzung.)

Unſere Leſer mögen wohl darüber Bedenken erheben, daß wir dem Erasmus früher unſre Aufmerkſamkeit zugewendet haben, als einem Gelehrten, der in der Geſchichte des Humanismus für uns Deutſche eine ſo große und bleibende Bedeutung errungen hat. Wir meinen den trefflichen Johann Reuchlin. Obgleich der ſpäter geborne Erasmus noch ein gut Theil in die Reformationszeit hineinlebt und wirkt, während Reuchlin ſchon zu Anfang derſelben (1522, 30. Juni nach Förſtemann) ſtirbt, glaubten wir doch Letzteren an dieſer Stelle erſt vorführen zu dürfen. Wir wußten nämlich den guten Rotterdamer in dem größern und geſtaltenreichern Bilde, das wir nun zeichnen wollen, nicht gehörig unterzubringen und wollten doch einem Erasmus möglichſt gerecht werden. Trotz ſeiner großen Gelehrſamkeit und ſeiner in alle Welt auslaufenden Korreſpondenzen ſtand Erasmus allein. Kein Kreis angeregter und das Große des Lebens und der Kirche bewegender Männer ſchloß ſich um ihn. In keiner großen Aktion bildete er den Führer und Mittelpunkt. Sein Leben iſt bedeutungslos für die Geſchichte; ſein Kopf allein ſichert ihm das Gedächtniß ſeines Namens.

Anders Reuchlin. Wie er ſich tiefer in das Leben ſeiner Zeit hineinlebte, als jener, ſo arbeitete er auch aus demſelben Größeres zu Tage, und wo er ſchaffte, da zog's Genoſ-

ſen hin, die ſeinem Wirken ſich mit Luſt verbanden. Doch wir wollen dem nicht vorgreifen, was in dem Stück Geſchichte, das mit ſeinem Leben geworden iſt, ſich ſelbſt vorführt.

Wir haben einen guten Vorrath Literatur über Reuchlin vor uns liegen. Von Heinrich Majus eine vita Johann Reuchlini, Durlaci 1587. Das Beſte an dieſem Buche iſt, daß der Verfaſſer ſich ſehr in Reuchlin's Schriften zu Hauſe weiß. Sodann hat Burkardt de linguae latinae in Germania fatis Hannover 1713 Zureichendes. Derſelbe behandelt das Leben Reuchlins auch in ſeinem Buche de fatis et meritis Ulrici de Hutten. Auch Melanchthon's bekannte Rede de vita Capnionis liefert genugſames Material, und iſt in Meiners Lebensbeſchreibung berühmter Männer, die wir ebenfalls benützen, beſtens verarbeitet. Mit von Raumer's Geſchichte der Pädagogik, die, wie Alles, was dieſer edle Mann behandelt, auch von Reuchlin ein ſehr entſprechendes Bild entwirft, ſodann mit Hagen's*) relativ vortreff-

*) Wenn ich abermal ſage: „relativ vortrefflich", ſo wünſche ich nicht mißverſtanden zu ſein. Dr. Hagens Werk: Deutſchlands literäriſche und religiöſe Verhältniſſe im Reformationszeitalter weiß ich in einem Grade zu ſchätzen, daß ich unverhohlen geſtehe, dieſem Buche ſehr Vieles zu verdanken. Unvergeßlich bleibt mir der Genuß, den mir dieſes im Jahre 1841 erſchienene Werk bereitete. Aber wie ich die Bedeutendheit desſelben ſchätze und hoch anſchlage, ſo bedaure ich Eins: daß ein ſo tiefblickender Hiſtoriker, ein ſo geſchichtlich organiſirendes Talent eine religiöſe Richtung verfolgt, die ich jedem eher, als einem gründlichen Kenner des Reformationszeitalters verzeihe. Von dem poſitiven Gehalte des Evangeliums im Studium der gewaltigſten Gährungszeit nichts heim und als Beilage für's Leben bekommen zu haben und zu wünſchen, daß die inhaltloſe Erasmiſche Schrift- und Weltanſchauung die reformatoriſche Strömung geleitet haben möchte, das erklärt ſich nur aus einer Abneigung, ſich mit dem Träger des reinen Evangeliums in jenem Zeitalter, mit Luther gründlich zu verſtändigen und auseinanderzuſetzen. So iſt es denn geſchehen, daß gerade dieſe Haupt-Perſönlichkeit von Hagen mehr als kärglich, ohne Liebe und tieferes Verſtändniß behandelt, und von ihm ſo ſchnell als nur möglich abgegangen worden iſt. Wohl hat Dr. Hagen zu eines

lichem Werke: über die literäriſchen und religiöſen Verhältniſſe im Reformationszeitalter verſehen, könnten wir ſehr Ausführliches und gewiß Anziehendes über Reuchlin und ſeine Kämpfe geben. Allein bei der beſtimmten Abgränzung, die bei unſrer kirchlich-apologetiſchen Tendenz ſtattfinden muß, darf Vieles, dem wir mit Freuden uns zuwenden würden, kaum flüchtige Berührung finden.

Honestis parentibus verdankt nach Melanchthon unſer Reuchlin im Jahre 1455, 28. Dezbr., ſein Daſein. Nach Reuchlin ſelbſt waren ſie zu Pforzheim Miniſteriales des Dominikaner-Ordens. (Vergl. Förſtemann in den Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik Nr. 116 ff.) Nachdem er bald ſich durch ſeine Fortſchritte in Sprachen und Muſik hervorgethan, wurde er ſeiner vortrefflichen Stimme wegen an den Badenſchen Hof genommen. Im Jahr 1473 ſehen wir ihn

---

Meiſters Füßen geſeſſen, von dem nicht leicht wegzukommen war, ohne am Glauben Schiffbruch gelitten zu haben. Indeß mußte gerade der geſchichtliche Einblick in die größte Entwicklungsphaſe des Chriſtenthums, wenn wirklich nur um der geſchichtlichen Wahrhaftigkeit willen in deren Tiefen eingegangen werden wollte, das Seine thun und einem ſo reichbegabten Manne die Ueberzeugung bieten, daß die großen Thatſachen des Evangeliums, der eigentlich hiſtoriſch-poſitive Gehalt desſelben, auf deſſen reine und unumhüllte Beſtandtheile die Reformation zurückging, doch das ewig Bleibende, Geſchichte, Reformation und will Gott am Ende auch Union Machende der chriſtlichen Religion iſt und daß der Hiſtoriker als purer Rationaliſt ohne Verſtändniß deſſen iſt, was ſtets als die mächtigſte Woge das Ganze bewegt. So erklärlich und wohl auch verzeihlich das Kleben bedeutender Geiſter an der reaktionairen Anſchauungsweiſe ſein mag, jammerſchade iſt es immerhin, wie ſie ſich durch Mangel an tieferer chriſtlicher Einſicht und Erfahrung die Fähigkeit ſchwächen, die gewordene und werdende chriſtliche Lebensentwicklung richtig zu faſſen und ſomit, entzweit mit der wider ihre Erwartung und Weiſſagung dennoch ſtets auf den poſitiven Fundamenten ſich entwickelnden und zu ihnen zurückkehrenden Geſchichte, vom Uferſande aus die Geſchicke eines Schiffes beſtimmen wollen, in deſſen Segel ein Wind bläſt, von dem ſie nicht wiſſen, von wannen er kommt und wohin er fährt.

ſchon in Paris (adjunctus est adolescenti Marchioni Badensi (Friedrich). — Johann de Lapide in der lateiniſchen Sprache und Literatur, Tiphernas und Hieronymus von Sparta im Griechiſchen, thaten wirklich das Ihre, um den fähigen und wiſſensdurſtigen Johannes incredibili quodam gratificandi studio zu erfüllen. Beſonders gegen Johannes Lapidanus bewahrte er eine lebenslängliche Dankbarkeit und Verehrung. In der ariſtoteliſchen Philoſophie befeſtigte er ſich während ſeines Aufenthaltes zu Paris gleichfalls in einem Grade, daß er, wie Melanchthon behauptet, etiam senex ad verbum longas Aristotelis sententias recitare posset. Zwanzig Jahre alt, begab er ſich auf die Hochſchule zu Baſel, lernend und lehrend und ſich durch den Vocabularius breviloquus als Schriftſteller verſuchend. Schon hier kam er zu einer Anerkennung, daß der Leibarzt Franz des I., Namens Copus von Baſel, ſeinem Herrn über Reuchlin ſagen konnte, ea tempestate nemo ei esset comparandus. Hier ſchon fing er an, die pueriles scholarum nugas gründlich zu verachten, und ſeinen wiſſenſchaftlichen Ekel an der Scholaſtik einer Menge von jungen ſtrebenden Geiſtern einzuhauchen. Aber auch hier ſchon entzündete ſich der Haß der Obſcuranten gegen ihn. Beſonders fanden dieſe in ſeinem eifrigen und begeiſterten Betrieb der griechiſchen Literatur einen Anlaß, ihn zu verketzern — Graecos Schismaticos esse interdictos, eorum disciplinas contra ecclesiae decreta. — Doch noch verhallte der Schrei der Zeloten — nil potuit tunc livor inertium. (Reuchlin in dedic. libri de accent. et orthogr. ad Adrianum Cardin.). Indeß begab ſich Reuchlin wieder nach Frankreich, ſtudirte zu Poitiers und Orleans die Rechte und erwarb ſich durch Vorleſungen über griechiſche und lateiniſche Sprache Alles, was ihn das Studium der Rechte koſtete — universam stipem, quam discendo impendi, docendo acquisivi.

Von Frankreich heimkehrend übernahm er in Tübingen Würde und Bürde. Er erlangte nämlich den juridiſchen Dok-

torgrad und heirathete. Seine Ehe blieb unfruchtbar; doch führte er sie in Glück und Frieden mit seiner allenthalben als trefflich geschilderten Gattin. Schade, daß sich Reuchlin ins praktische Rechtsleben geworfen hat! So hoch sein Ansehen auch stieg — er brachte es bis zum comes palatinus — so viel Leid und Unruhe bereitete er sich. So lange Eberhard der Fromme lebte, war Reuchlin's Lebens-Geschick überaus reich an den erfreulichsten Erfolgen. Als junger Mann schon in Begleitung seines Fürsten, der in Rom Andacht halten wollte, kam er mit den großen Geistern Italiens in die erquicklichste Verbindung. Er hatte das Glück, dem großen Mediceer Lorenzo zu Florenz vorgestellt zu werden. Kaum von Italien zurück, wohnte er als Gesandter der Krönung Maximilians I. in Frankfurt bei (1486), und hatte hiebei Gelegenheit, sich dem Kaiser Friedrich III. zuerst bemerkbar zu machen. Man kann sich eine Vorstellung von dem Einfluß Reuchlin's am Württemberger Hofe machen, wenn man bedenkt, daß er es wagen durfte, jenen gottlosen Augustiner-Mönch Holzinger, den Seelen- und Sittenverderber Eberhard des Jüngern, aufgreifen und nach Tübingen ins Gefängniß bringen zu lassen. Ende 1489 nochmals im Auftrage seines Herrn nach Rom. Neue herrliche Verbindungen, besonders mit dem edlen Grafen von Mirandola. Im Jahre 1492 mit seinem Herrn am kaiserlichen Hofe zu Linz, geehrt vom Kaiser mit Würden und Rechten — unter andern mit der Befugniß, zehn Doktordiplome ad libitum vertheilen zu dürfen. Hier spinnt sich nun jenes Verhältniß an, das nicht blos für Reuchlin, sondern für die damalige literarische Welt von Bedeutung werden sollte. Der Jude Loans, ein gebildeter und hochangesehener Arzt am Hofe Friedrich III., gewinnt Reuchlin lieb und unterrichtet ihn im Hebräischen. Reuchlin war nicht ohne Kenntniß der hebräischen Sprache. Schon in Basel hatte er vom edlen Johann Wessel*), dessen Bekanntschaft er in Paris gemacht

*) Prodiit en Wesselus, quem Basilium dicunt, Frisius Grönin-

hatte, Unterricht im Hebräiſchen empfangen. Dieſer Jacob Jehiel Loans — eques auratus — unterrichtete Reuchlin mit großem Eifer und ſichtbarer Neigung — is me supra quam dici queat fideliter literas Hebraicas edocuit ſagt Reuchlin in praef. Rudim. Hebr. p. 3 — und vermochte ſeinen Herrn (Friedrich III.) ihm (Reuchlin) eine koſtbare, damals auf 300 Goldkronen geſchätzte und gegenwärtig nach der Behauptung Meiners — Lebensbeſchreibung b. M. I. p. 57 — noch jetzt in der Bibliothek zu Karlsruhe aufbewahrte Bibel zu ſchenken. Nicht nur die Kenntniß und Werthſchätzung der hebräiſchen Sprache empfing hier Reuchlin: in ſeiner, damals noch bigotten Anſchauung der Dinge erfolgte durch die perſönliche Liebenswürdigkeit und Achtbarkeit dieſes Juden, den er trotz aller abergläubiſchen Scheu verehren mußte, ein Anſatz jener Toleranz, deren Handhabung ſpäter die berühmten und berüchtigten Kämpfe in der Geſchichte des Humanismus hervorrief, von denen im Verlaufe des Weiteren die Rede ſein wird.

Friedrich des III. Tod erfolgte im Herbſte 1493. Reuchlin's Gönner, der edle Eberhard, begab ſich nach Worms zum Reichstag und erhielt hier zur Freude aller Deutſchen die Herzogswürde. Reuchlin war nicht mit in Worms, wie Meiners aus ſeinen Briefen gegen die Behauptung württembergiſcher Geſchichtſchreiber nachweiſt. Er edirte damals bei ſeinem Freunde S. Brandt in Baſel ſein Werk de verbo mirifico. Seine politiſche Glanzzeit war aber vorüber. Es ſtarb wenige Monate nach dem Wormſer Reichstag Eberhard der Fromme. Da hieß es: omnis consilii ac consolationis

---

gensis, vir admirabilis ingenii, rari et magni spiritus, quem et ipsum apparet verum esse Theodidactum — neque ex hominibus accepisse judicari potest, sicut nec ego. Hic si mihi antea sit lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Wesselo habuisse; adeo spiritus utriusque conspirat in unum.

Luther. in praef. oper. Wessel.

expers sum. Und gerade, was Reuchlin in seiner Trostlosigkeit ergriff, war ein Mißgriff. Er wollte durch einen Akt der Energie den neuen Regenten Eberhard den Jüngeren und Vormund Ulrich's nöthigen, die Verwaltung des Landes im alten Geiste und in der bisherigen guten Ordnung fortzuführen und half zur Einberufung des Landtages, der dem Regenten imponiren sollte. Aber es geschah im Schwabenlande, was einst zu Sichem geschah, da Salomo entschlafen war: der schwäbische Rehabeam hielt einen Rath mit den Jüngern und Eberhard der Jüngere sprach zum Volke: mein kleinster Finger soll dicker sein, denn meines Vaters Lende. Das erste war die Befreiung jenes mönchischen Scheusals Holzinger aus dem Gefängniß. Reuchlin, wollte er nicht dem Gefängniß oder dem Schaffot erliegen — mußte fliehen. Der edle Dalberg, Kanzler des Churfürsten Philipp von der Pfalz, nahm den gelehrten Flüchtling mit Freuden in Heidelberg auf. Dieser fand hier einen Kreis von Männern, ein wissenschaftliches und geselliges Begehren, wie sein gedrücktes Herz es gewiß nicht geahnt obwohl so sehr bedurft hatte. Wir nennen nur Rud. Agricola, den Kanzler Pleminger und den nachherigen Weih-Bischoff Johann Wacker, unter den Humanisten Vigilius genannt, um anzudeuten, wie wohl sich der mit dem Triebe der Geselligkeit reichlich ausgestattete Reuchlin in diesem Kreise und unter den wohlhäbigsten Verhältnissen gefallen mußte. Bischoff Wacker erinnert spät noch seinen Freund an jene glückliche Zeit, an die nostro more in multam noctem in magna copia geschlürften vina, nova, optima, dulcissima. Viel Aufsehen, aber auch großen Genuß gewährte Reuchlin's dramatische Satyre Sergius, in welcher dem Pater Holzinger arg mitgespielt wird. Da auch an andern Höfen sich einflußreiche und übermüthige Patres befanden, und man Sorge hatte, es möchte der Heidelberger fröhlicher Uebermuth Verdruß bringen, so bat der Bischoff von Worms um Unterdrückung der Satyre. In Angelegenheiten des Churfürsten Philipp von der Pfalz begab sich Reuchlin zum dritten

Mal nach Rom. Er benützte ſeinen einjährigen Aufenthalt, um ſich von dem gelehrten Juden Abdias im Hebräiſchen unterrichten zu laſſen — non sine insignis mercedis compendio, nach Melanchthon eine Goldkrone pro singulis horis. Ueber Reuchlin's Kenntniſſe in der griechiſchen Sprache ſtaunten ſelbſt in Rom anweſende gelehrte Griechen. Unterdeſſen geſtaltete es ſich für Reuchlin im Vaterlande günſtiger. Eberhard der Jüngere hatte es zu toll gemacht. Sein böſer Genius, Pater Holzinger und derlei Gelichter wurde auf dringendes Bitten der Landſtände durch kaiſerliche Interceſſion gepackt und der gewiſſenloſe Fürſt entſetzt. Reuchlin konnte im Kreiſe der Seinen ſich wieder erholen und ſeinen literariſchen Neigungen leben. Dieſe Lebensperiode — ſie währte ungefähr 5 Jahre — war für ihn in wiſſenſchaftlicher Hinſicht unberechenbar und für ſeinen literariſchen Ruhm entſcheidend. Sein Glück endete mit ſeiner Unabhängigkeit. Vom Kaiſer, den Churfürſten und Fürſten zu einem der drei Richter gewählt — ad summam Triumviratus Sueviae dignitatem — welchen die Schlichtung der verwirrten ſchwäbiſchen Rechts-Angelegenheiten oblag, erfuhr er im Laufe ſeines 11 jährigen Richterlebens viel Widerwart und Mühſal. Seine beſte Erquickung fand er auf ſeinem Landſitz — wir haben vergeſſen zu bemerken, daß Reuchlin ſehr wohlhabend war. — Treffliche junge Leute ſaßen da zu ſeinen Füßen. — Unter ihnen Philipp Melanchthon, — nicht gerade ein Verwandter Reuchlin's, wie man zumeiſt glaubt, ſondern durch Reuchlin's Schweſter, bei der er in Pforzheim wohnte, ihm werth geworden. — Im ſchwäbiſchen Bundeskriege wider Herzog Ulrich hatte Reuchlin nicht nur große Aengſten auszuſtehen — positus est magno in timore; militares furores metuebat bonus pater, ſagt Hutten — ſondern er verlor auch, durch Ulrich*), nach

*) Es iſt derſelbe gottloſe Fürſt, der ſeinen Gaſtfreund und Diener Hans von Hutten auf der Jagd um des Letzteren Weibes willen ermordete.

deſſen Eroberung von Stuttgart einen Theil ſeines Vermögens, in deſſen Beſitz ihn bisher der edle Franz von Sickingen geſchützt hatte. Doch die Humaniſten jener Zeit waren nicht ſo leer und lungerig, wie die armen Literaten von heute. Kaum erfuhr Wilibald Pirkheimer von Reuchlin die Noth, ſo war auch ſchon geholfen — Argentum petii — ſchreibt Reuchlin, aurum misisti; desideravi pavonum pennas — tu me olorinis donasti plusquam egregiis.

Nach kurzem Aufenthalt in Ingolſtadt als Profeſſor der hebräiſchen und griechiſchen Sprache, wozu er von Herzog Wilhelm von Bayern den Ruf und wofür er eine Beſoldung von 200 Goldkronen erhalten, kehrte er, der Peſt entfliehend, in ſein zur Ruhe gebrachtes Vaterland im Jahr 1521 zurück und ſtarb bald darauf im 67. Lebensjahre zu Stuttgart.

Dieß die allgemeinen äußern Beziehungen eines Lebens, das nach damaligen Anſchauungen der Dinge trotz aller Widerwärtigkeiten und Kämpfe es hoch, was Achtung, äußeres Glück und Würden betraf und rückſichtlich der Bildung ſeines Geiſtes und der Veredlung ſeines Weſens auf die höchſte Spitze ſeiner Zeit gebracht hat.

Was ihn aber für die höhere Entwicklung des geſchichtlichen Lebens und als Vorläufer der Reformation, auf deren Gefilde er zwar keineswegs als ein eherner und härener Johannes, aber immerhin als ein namhafter Factor wirkt, bedeutend macht, iſt der mit den Cöln'ſchen Theologen geführte und in der Geſchichte des Humanismus merkwürdig gewordene Streit. Ihn wollten wir nicht in die Darſtellung der äußern Lebensverhältniſſe Reuchlin's verflechten, weil er für unſern Zweck Beziehungen enthält, deren umfaſſende Beſprechung uns dienen ſoll, ein eigenes, in der Geſchichte der geiſtigen und chriſtlichen Entwicklung der Menſchheit nicht verbleichendes Bild wieder zu entrollen, und auf dasſelbe das Licht fallen zu laſſen, mit welchem wir die bisherigen Erſcheinungen zu erkennen geſucht haben.

Man pflegt in der Regel den Ausbruch der Cölner Fehde

in einem wiſſenſchaftlichen Haſſe Reuchlin's gegen die obſcure Cölner Facultät und in einer zu großen Aeſtimation der rabbiniſchen Literatur zu ſuchen. Beides iſt falſch. Reuchlin war den Dominikanern in Cöln nicht nur nicht abhold, ſondern mit ihnen in freundlichſter Geſchäftsverbindung. Er wurde häufig als ihr Anwalt gebraucht und im II. Buche ſeiner Briefe finden ſich die höflichſten Dankſagungen der Ordensvorſtände.

Einzige und erſte Veranlaſſung des Lärms war ein gewiſſer Johann Pfefferkorn, 1506 in Cöln vom Judenthum zur katholiſchen Kirche übergetreten. Eine jener widerlichen Geſtalten, die der falſche Proſelytismus aller Jahrhunderte auftreten läßt zum Ekel jedes Aufrichtigen. Der ganze Menſch iſt ſchon dadurch gerichtet und charakteriſirt, daß er nachgewieſener Maßen ſogleich nach ſeinem Uebertritt vom brennendſten Haſſe gegen ſeine alten Glaubensgenoſſen erfüllt wird. Es iſt das ein charakteriſtiſches Merkmal bei allen Converſionen, ob ſie aus Herzensgrunde oder aus weltlichen Motiven erfolgen. Immer iſt der durch die Liebe Chriſti gedrungene und bekehrte Jude mit der Liebe zu Iſrael erfüllt und nimmt, oft von ſeinen ehemaligen Glaubensgenoſſen gehaßt und verfolgt, mit innerſtem Herzen Theil an dem Geſchicke ſeines Volkes. Der aus falſchen Motiven Uebergetretene verbirgt das ſchlechte Gewiſſen durch Zelotismus und ſpreizt ſich wild und frech gegen die Seinen und ſeine Vergangenheit. Ein wahres Urbild ſolcher Converſion war jener Pfefferkorn. Obwohl von niedriger Bildung, talentvoll und wie Erasmus ſagt, ad calumniandum ingeniosus, konnte er kein empfänglicheres Feld für ſeine Neigung und Thätigkeit und dazu keine dankbarere Umgebung finden, als in Cöln. Der Fanatismus jenes Hochſtraten, deſſen Einfluß damals am Rhein durch die Furcht, die er allenthalben als Ketzermeiſter verbreitete, allmächtig war, mußte bald in Pfefferkorn ein willkommenes und brauchbares Werkzeug erkennen. Beide haben nach ihrer innern Anlage trefflich zu einander gepaßt: Nicht eine Spur

eines höheren Intereſſes in ihnen; nur der wilde flammende Haß gegen Bildung und Fortſchritt, gegen irgend eine Toleranz. Beide wie aus innerem Inſtinkte Feinde und Verfolger jeder geiſtigen Bedeutendheit. Aber auch Beide von jedem wahrhaft Gebildeten geflohen und verachtet.

Es war überhaupt Cöln damals der Sitz des zäheſten Obſcurantismus. Im Rücken und in der Fronte lang ſchon von der Macht der erwachten Wiſſenſchaft bedroht, aber noch mit den Waffen ausgerüſtet, die das alte Syſtem in Kirche und Wiſſenſchaft verlieh, ſtützte die theologiſche Fakultät zu Cöln, meiſt aus Gliedern des Dominikanerordens beſtehend, den wankenden Scholaſtizismus mit allen erdenklichen Künſten und Mitteln. Unvermögend, die neuere Zeit zu begreifen, die Humaniſten rundweg mit dem Ausdruck „Poeten" oder auch Juriſten bezeichnend, jeder Art des Quellenſtudiums oder überhaupt freier wiſſenſchaftlicher Forſchung unkundig und unfähig, konnten dieſe Mönche nicht anders als von ihrem Hauptquartier Cöln aus ein Netz der Verfolgung zu ſpinnen, in welchem jeder, der über das Doktrinale von Alexander oder den Mammaetractus hinausging, ſich fangen mußte. Wo iſt ein bedeutender Mann jener Zeit, der nicht von dieſen Cölnern Obſcuranten verdächtigt und gekränkt worden wäre? Was mußte Agricola von ihnen leiden! Was hat Erasmus von ihnen erfahren! Und konnte, wo Jacob Hochſtraten und Arnold v. Tongern zu Richtern der Geiſter ihres Volkes berufen waren, auch nur Eine ſelbſtſtändige Natur oder Eine eigenthümliche Richtung in dem Bereiche ihrer Herrſchaft ſich erheben, ohne ihrer Fauſt und ihrem Stricke zu begegnen? Wahrlich ein Wunder, daß Reuchlin ſo lange und ohne jenen Pfefferkorn wahrſcheinlich bis an ſein Ende verſchont blieb. Doch die Dreiſtigkeit dieſes Fanatikers kam auch ihm an Leib und Leben. Sehr bezeichnend für das Bekehrungsweſen jener Zeit iſt, daß Pfefferkorn faſt unmittelbar nach ſeiner Taufe zu einträglichen Stellen gelangte — fecerunt eum hospitalarium majoris Hospitalis, nec non mensuratorem

salis; certe non fecissent, nisi esset bonus Catholicus — ſchreibt ein Cenſor in Theologia an den Magiſter Ortvinus in epist. obscur. vir. p. 137. In dieſem Briefe *)

---

*) In ihm iſt überhaupt ſo viel Intereſſantes enthalten, daß wir ihn unmöglich unſern Leſern vorenthalten können:

Natura sumus proclives ad malum, ut legimus in Autenticis. Ideo inter homines audimus semper plura mala quam bona. Ego disputavi nuper in Wormatia cum duobus Judaeis et approbavi quod ipsorum lex per Christum esset cassata, atque quod exspectatio ipsorum de Messia esset una mera frasta et phantasia, ac super hoc allegavi Dominum Joh. Pfefferk. in Colonia. Illi vero riserunt dixeruntque: Vester Joh. Pfeff. in Colonia est unus pessimus trutator, nihil scit in Hebraeo: ipse factus est Christianus, ut suam nequitiam occultaret. Quando fuit adhuc Judaeus in Moravia, percussit unam mulierem in faciem, quod non poterat videre in bancis, ubi mutantur floreni et accepit plusquam CC florenos, auffugiens. Et in alio loco propter suum furtum fuit ibi erectum patibulum, nescio quomodo fuit liberatus, nos vidimus patibulum et multi Christiani, viderunt etiam aliqui nobilistae, quos possumus vobis nominare: propter non debetis mihi istum furem. Tunc ego fui irratus et respondi: Mentimini in collum vestrum vos pessimi Judaei, nisi haberetis Privilegium, ego vos vellem crinisare et in stercus projicere: vos dicitis talia ex odio in Dominum Joh. Pfeff. Ipse est bonus et zelosus christianus, sicut est aliquis in Colonia: ego habeo experientia, quia multum confitetur ad praedicatores cum uxore sua: audit libenter missas et quando sacerdos elevat Eucharistiam, tunc adspicit devotarie et non videt in terram, sicut sibi objiciunt sui invidi, nisi quando exspuit: sed hoc facit pro eo, quia est multum phlegmaticus, et mane comedit medicinam pectoralem. Putatis, quod Magistri nostri in Colonia et Burgimastri sunt stulti, qui fecerunt eum hospitalarium majoris hospitalis: nec non mensuratorem salis, quod certe nequaquam fecissent, nisi esset bonus Catholicus. Dico vobis, quod volo omnia talia sibi nunciare, quod potest defendere honorem suum et vos realiter vexare scribendo de vestra confessione. Verum dicitis, quod est gratiabilis apud Magistros nostros et Burgimastros propter suam

wird auch die formosa uxor Pfefferkorn's, die den Magistris et Burgimastris gefallen habe, erwähnt; allein dieſe Witze haben kein hiſtoriſches Gewicht.

Eine Anzahl Schriftchen zur Bekehrung der Juden kamen kurz nach ſeinem Uebertritt heraus. Meiners, der ſie großentheils in der Hand gehabt, glaubt mit Recht, daß ſie „nicht einerlei Verfaſſer gehabt.“ Das speculum adhortationis ad Christum, gleichfalls unter Pfefferkorn's Namen erſchienen, hat dieſen aber gewiß zum intellektuellen Urheber, wenn auch die lateiniſche Darſtellung von Andrä ſeyn mag. Die epist. obscur. vir. ſpötteln pag. 251 alſo: Etiam scribunt aliquos libros in latino et intitulant eos nomine Pfefferkorn, cum tamen ipse non scit Alphabetum in Latino.

Dieſes Speculum adhortationis war in einem ſo milden und nach damaliger Anſchauungsweiſe chriſtlichen Tone geſchrieben, daß man mit Recht die Cölner Theologen und nicht Pfefferkorn für die Urheber deſſelben hält. Indeß ſchon in demſelben Jahre 1508 tritt Pfefferkorn ſelbſt, wie er leibte und lebte hervor in einer Streitſchrift de judaica confessione. Mehr noch that er ſich ein Genüge mit einem 1509

---

formosam uxorem. Hoc non est verum, nam Burgimastri habent et pulchras uxores et Magistri non curant mulieres et nunquam est auditum, quod aliquis Magister noster fuisset adulter. Ipsa vero est ita honesta matrona sicut una est in Colonia: vellet libentius unum oculum, quam bonam famam perdere. Et ego saepe audivi ab ea . . . . . propterea relinquite ipsum (Dom. Joh. Pfeff.) in pace: alias scribit contra vos unum tractatum, quem intitulabit: die Sturmglock, ut fecit contra Reuchlin. Vos debetis istam literam ostendere Joh. Pfeff. ut se defendat realiter contra tales Judaeos et Hermanum Buschium, quoniam ipse est amicus meus singularissimus, et mutuavit mihi X florenos, quando fuit promotus Baccalaurius formatus in Theologia.

Datum ex Verona Agrippina, ubi Buschius et ejus socius comederunt pingui de gallina.

erſchienenen Pamphlet „wie die blinden Juden zur Oſtern halten und beſünderlich wie das Abetmal geſſen wird.“ Da regnets und träufts von „Buben“ und „Straßenräubern und Bluthunden“ auf die armen Juden herab und der chriſtliche Eifer des Neubekehrten ſättigt ſich mit dem ſchließlichen Rath: „deßhalb ſol man ſie billich nit leidnen und wer ynen zu Widerſtandt rat und hilf thut iſt kein Gliedmas criſti aber die ſo inen fürſchub und fürdrung bewieſen die ſein erger dann ſi nur iſt zu beſorgen dieſelben werden in der andern Welt ſolichs mit ewigem we und helliſchen Feuwers empfinden davor uns got behüt Amen.“

Noch hitziger fährt er bald darauf zu Anfang eines Libells heraus, in welchem er mit dürren Worten ankündigt, daß „ine diſem Büchlin ſich ain Fürtrag findt, ine das ganze reich den untertanen ainem ſubtilen auffang verkündt und ſie gelert, wie ſie ſollen ain affrur und ufflauf wider ir aigen Oberkeit machen, . . . und alſo verſamlet ihren Oberen der Juden halb für halten wie ien demſelben Büchlin ſtat.“

Das Alles gefiel den Cölner Theologen ganz wohl. Das Geſchrei des Eiferers kam bis vor den Kaiſer Maximilian. Dieſem ſchien es paſſend, daß man insbeſondere die als ſchreckliche Läſterbücher geſchilderten jüdiſchen Schriften vertilge. Das Gutachten der hierauf gefragten Cölner Facultät fiel natürlich ganz im Sinne Pfefferkorn's aus. Dieſem Gutachten gemäß kam endlich ein kaiſerliches Mandat mit Vollmacht für die Inquiſition zur Unterſuchung und nach Befund Vertilgung der Bücher.

Entweder aus Argliſt oder aus Unkenntniß der Dinge — genug Pfefferkorn geht Reuchlin perſönlich an, ſich bei der Bücherjagd zu betheiligen. Dieſer findet am Mandat einige formelle Mängel, die er dem Pfefferkorn ſogar aufzeichnet und entſchlägt ſich, ohne in Conflikt zu gerathen, des Handels. — Wir können ſo in der That ſagen; denn Reuchlin

ſah in der ganzen Geſchichte zum Anfang nur eine im großartigen Maßſtabe angelegte Prellerei und Ausſaugung der durch ihren großen Reichthum dazu veranlaſſenden Juden (cf. Reuchlin in proleg. in libr. Athen. de variis quest. in hist. Reform. I. c. p. 12).

Doch der gute Reuchlin ſollte nun einmal trotz aller Vorſicht und Friedensliebe in den Caſus gezogen werden. Vom Churfürſten von Mainz wird ſein Votum darüber verlangt: In wiefern es gut und nützlich ſei, die Bücher zu verwüſten, welche die Juden über die zehn Gebote, über das Geſetz Moſis, über die Propheten und Apokryphen brauchten? Ein Gutachten hierüber hatte der Churfürſt nach kaiſerlichem Befehl auch von den Univerſitäten zu Cöln, Mainz, Erfurt und Heidelberg zu erholen.

Reuchlin mußte nun hervorrücken. Man kann in der That ſagen: unter allen Chriſten auf Erden war er allein im Stande mit Sachkenntniß wenigſtens über die in Frage ſtehenden Punkte zu urtheilen. Und demnach auch ſein Urtheil — von einer wie geringen und unzureichenden Kenntniß der jüdiſchen Literatur noch getragen! Noch — Jahr 1510 — hatte er den Talmud nicht zu Handen gehabt. Er hätte ihn gerne doppelt und dreifach bezahlt; aber woher das Werk nehmen? Er kenne — ſagt ſein, im vorhin genannten Jahre erſchienenes Votum: Ratſchlag, ob man den Juden alle ire Bücher nemmen, abthun und verbrennen ſoll? — in allen deutſchen Landen keinen Chriſten, der den Talmud geleſen. Nur ein getaufter Jude ſei ihm aufgeſtoßen, der den Talmud verſtanden habe; aber dieſer ſei in der Türkei wieder zum Judenthum zurückgekehrt.

Das Votum ſelbſt iſt ausgezeichnet. Man merkt, daß hier ein Experte ſich mit langverhaltener und nur aus kirchlich politiſcher Furcht zurückgedrängter Luſt und Einſicht vernehmen läßt. Für den Freund freier Geiſtes-Entwicklung und wahrer chriſtlicher Duldung iſt dieſes Votum von der größten geſchicht-

lichen Bedeutung. Siehe hier die Toleranz in der Wiege, oder mit Kindesbeinen einhertrippeln! Sagen: Laßt's mit dem Vertilgen der jüdiſchen Bücher ein für alle Mal ſein; ihr thut eine Sünde wider den Geiſt der Geſchichte und der Wiſſenſchaft, die euch nicht vergeben werden kann weder in dieſer, noch in jener Welt — das konnte man von der Toleranz des neueſten Datums nicht erwarten. Deßhalb nimmt auch der edle Reuchlin eine Anzahl jüdiſcher Schriften, nachdem er 6 Rubriken derſelben für ungefährlich erklärt, von ſeiner Protektion aus und will die jüdiſchen Beſitzer derſelben zur Strafe gezogen, die Bücher ſelbſt vertilgt haben. Davon abgeſehen aber zeugt Reuchlin's „Ratſchlag" von einer wiſſenſchaftlichen Biederkeit und noch dazu von einer politiſchen Klugheit, die höchſt wohlthuend anſpricht. Er greift namentlich auch geſchichtliche Gründe auf, die das Verfolgungsprojekt als unthunlich und thöricht darſtellen, und legt den jüdiſchen Schriften, insbeſondere der Cabbala, geradezu mit Berufung auf einige Päpſte, die dieſelben geſchätzt haben, einen poſitiv wiſſenſchaftlichen Werth und Nutzen bei. Um indeſſen nicht blos kritiſch zu verfahren, ſondern auch aus der Angelegenheit eine die Wiſſenſchaft ſelbſt nährende Frucht zu gewinnen, giebt er am Schluſſe ſeines Gutachtens den ganz vernünftigen und noch dazu höchſt praktiſchen Rathſchlag, man möge auf allen deutſchen Univerſitäten zehn Jahre lang zwei Doktoren der hebräiſchen Sprache unterhalten und die jungen Geiſtlichen gründlich befähigen, die Juden aus der hebräiſchen Bibel zu bekehren. Dann werde man dem Judenthum einen ſtärkern Abbruch thun, als wenn man die Bücher verbrenne und die Juden dadurch in der Ueberzeugung beſtätige, daß dieſelben dem Chriſtenthum gefährlich, und alſo mächtiger als die chriſtliche Wahrheit ſeien.

Das Gutachten war trefflich. Aber während man dafür ſorgte, daß das dem Kaiſer Max nicht zu Händen kam, gelangte es in einer ſolchen Schnelligkeit an Pfefferkorn, daß ſich Reuchlin dem Verdacht hingab, es ſei ſein an den Chur-

fürsten von Mainz versiegelt übersendetes Votum von den Dominikanern erbrochen worden *). —

Doch ist, wie Meiners ganz richtig muthmaßt, dem Pfefferkorn, als kaiserlichem Sollicitator in dieser Sache, das Votum vom Churfürsten brevi manu überlassen worden. Nun fuhr Letzterer, offenbar von den Cölnern unterstützt, mit seinem „Handspiegel", einer von Reuchlin mit Recht „Schmachbüchlein" genannten Schrift hervor, die den edlen Reuchlin als Judenfreund und Gotteslästerer verdächtigte. Zwar war der Angefochtene so glücklich, in Reutlingen bei Kaiser Maximilian zur Audienz zu gelangen und von diesem wohlwollend gehört zu werden; allein große Herren haben viel zu thun und ein kurzes Gedächtniß. Nach vergeblich erwartetem Bescheide mußte Reuchlin sich selbst zu helfen suchen. In seinem „Augenspiegel" (1511), den ganz Deutschland las, brach sein lang verhaltener Grimm — seinen edelsten Freunden z. B. Wilibald Pirkheimer und Erasmus zu großem Mißbehagen — in voller Flamme aus. Reuchlin war an sich viel zu hoch gestellt und zu edel, als daß man die Heftigkeit seines Losfahrens und sein Handgemeinwerden mit einem so banausischen Menschen wie Pfefferkorn nicht beklagen mußte. Doch die Sache lag nun einmal in triviis und hier waren die Cölner so heimisch, daß nicht nur Reuchlin nothwendig in die Enge gerathen, sondern sich auch herzlichst sehnen mußte, aus dieser abscheulichen Geschichte loszukommen. Nun sehen wir den sonst so respektablen Mann auf einige Zeit in ziemlich schwächlicher und unrühmlicher Haltung. Er macht, um los zu kommen, gegen die Cölner, die seine Sache dem Dr. Arnold von Tongern, einem renommirten Eiferer, übergeben hatten, solch' de- und wehmüthige Bücklinge, daß man ihm feind werden könnte, müßte man nicht billiger-

*) Cf. von der Hardt hist. Reform. III. 92: fecerunt autem ita levissimi et perfidissimi Colonienses isti calumniatores mei literarum suarum contemtores et sigillorum factores.

weise in Betracht ziehen, daß die ungeheure Wagniß mit der allmächtigen, in solchen Menschen wie Hochstraten, Tongern und Kollin besonders autorisirten Hierarchie und altkirchlichen Partei in den Kampf zu gehen, eine Löwenherzigkeit verlangte, die nicht Vielen verliehen ist.

Doch sollte der Keil, der ins Holz getrieben war, obgleich er rückprallen wollte, gerade von denen wieder eingeschlagen werden, die Ursache hatten, ihn sanfte hinwegzunehmen. Die Cölner ruhten nicht und waren voll Uebermuths, da Reuchlin zaghaft schien. Das alte Mißgeschick oder das Hauslaster der Römischen, bei vorhandener Gunst des Geschickes den Bogen zu überspannen, und durch Uebermuth zu reizen, bewährte sich auch hier.

Man verlangte von Reuchlin in arrogantester Weise nicht nur Widerruf einer Menge von Sätzen, sondern auch Verabfassung einer Schrift, in welcher Reuchlin selbst seine Bücher widerlegen sollte. Man drohte zugleich mit dem Ketzergerichte und der Aufreizung aller deutschen Erzbischöfe wider den Neuling und Judenfreund.

Wir wissen nicht, welche innere Motive die plötzliche Reanimirung Reuchlin's bewirkten; genug, er ermannte sich und als guter Deutscher, einmal warm, zum Dreinschlagen vortrefflich zu gebrauchen, brach er in seiner defensio contra calumniatores Colonienses (1513) so massiv hervor, daß nicht blos Erasmus, sondern selbst Wilibald Pirkheimer — Letzterer gönnte dem Pfefferkorn nicht einmal die Ehre, von einem Reuchlin beschimpft zu werden — ihr nochmaliges Mißfallen aussprachen.

Aber der Pfeil war von der Sehne geflogen.

(Fortsetzung folgt.)

Eine Anfrage in Betreff des neuen katholischen Dogma von der immaculata conceptio Mariae.

Die Erhebung der bisher in der katholischen Kirche selbst kontrovers gewesenen Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria zum Glaubensartikel ist ein Ereigniß, das uns Protestanten in zwiefacher Weise sehr nahe angeht. Zwar hat allerdings dieser jüngste dogmengeschichtliche Proceß nichts wesentlich Neues zu Tage gefördert. Aber wenn er auch nur dazu dienen sollte, eine bisher mehr oder weniger versteckte Tendenz in helleres Licht zu setzen, müßte ebendadurch der Gegensatz zwischen uns und jenen schärfer markirt und demgemäß auch unser Verhalten gegen sie und ihr Verhalten gegen uns entsprechend modificirt werden.

Es soll nicht die Absicht dieser Zeilen sein, den Gegenstand erschöpfend zu behandeln. Nur eine Anfrage, eine Bitte um Belehrung, somit eine Aufforderung an Andere, den Gegenstand gründlich zu erörtern, soll gestellt werden.

Die katholische Kirche lehrt, daß die wahre Kirche des Herrn auf Erden nicht unsichtbar, sondern sichtbar sei. Denn sie habe einen sichtbaren Mittelpunkt, Rom und den Stuhl Petri, auf dem der untrügliche Stellvertreter Gottes auf Erden sitze. Kraft dieser Lehre leugnet die katholische Kirche, daß Rom und der Stuhl Petri jemals fallen, das Papstthum jemals gestürzt werden könne. Sie nennt Rom die ewige Stadt; dieses sichtbare irdische Centrum mit dem daselbst wohnenden sichtbaren Haupte hält sie für den Felsen, auf dem die Kirche Christi unerschütterlich fest stehe bis zum Tage des Gerichtes. Fragt man, was denn geschehen müsse, wenn im Laufe der Generationen die Menschen, welche in jener Stadt und auf jenem Stuhle die Kirche leiten, sich änderten, wenn sie etwa gar abfielen von dem ursprünglichen christlichen Glauben, — so bekommt man zur Antwort: Das könne nie geschehen. Und demgemäß wird dann behauptet, daß die katholische Lehre zu allen Zeiten von Anfang an bis auf den heutigen Tag die-

selbe gewesen sei, und dieselbe auch bleiben werde bis ans Ende. Wir wollen uns hier natürlich nicht auf die Prüfung dieser Behauptung, die auf historischem Wege geschehen müßte, einlassen. Aber jeder Protestant wird verstehen, was wir sagen wollten. Es existirt die Prätension, daß ein sichtbarer, irdischer Kirchenmittelpunkt unerschütterlich, ein von Menschen geführtes Amt unfehlbar und vor aller wesentlichen Abirrung sicher sei. Also haben wir hier ein irdisches, nach biblischem Ausdruck fleischliches Substrat, an welches der Geist Christi unlösbar gebunden sein soll. Denn diesem Fleische soll die Verheißung in absoluter, unwiderruflicher Weise gegeben sein, also daß, wer die Wahrheit suche, sie in diesem Fleische gewiß, ausschließlich und immer finde.

Das ist derselbe Trotz und dieselbe Verblendung, die wir bei dem fleischlichen Israel wahrnehmen. Sie wähnten Gottes Gnade an das irdische Zion und den irdischen Tempel so absolut gebunden, daß sie glaubten, dieses Band könne durch kein Verbrechen von ihrer Seite zerrissen werden. Deßhalb dienten sie in diesem Tempel den Götzen und riefen doch dem Gottes Gericht weissagenden Propheten zu: הֵיכַל יְהוָה, הֵיכַל יְהוָה Jer. 7, 4.

Diesen frevelhaften Irrwahn hat der Herr gerichtet, indem er zur Samariterin sagte: es kommt die Zeit, da ihr weder in Jerusalem, noch auf diesem Berge anbeten werdet, — und noch mehr, indem er Jerusalem und den Tempel zerstörte. Denn damit ist der unwiderlegliche Beweis geliefert, daß kein Fleisch sich rühmen kann, der absolut nothwendige Träger des Geistes zu sein. „Nehmet euch nicht vor zu sagen, wir sind Abrahams Kinder, denn Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken.“ Wenn das fleischliche Substrat degenerirt, dann zieht Gott seinen Geist zurück und überläßt es dem Gerichte. Betrug des Satans ist es zu wähnen, daß dieses Substrat gar nicht degeneriren könne. Denn daraus ergiebt sich dann in der Praxis die verhängnißvolle Consequenz, daß das Fleisch im falschen Ver-

trauen auf jene Unfehlbarkeit erst recht ausartet, und seine dem Geiste widerstrebende Natur ohne alle Scheu und unaufhaltsam entwickelt.

Obgleich nun der Herr diesen Irrwahn durch die soeben angeführten Aussprüche und durch die Zerstörung der irdischen Theokratie aufs Deutlichste gerichtet, obgleich er ferner erklärt hat, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, — obgleich der Apostel Paulus Gal. 5 ausdrücklich sagt, daß Hagar des dem Gesetze unterworfenen irdischen Jerusalems Vorbild, daß aber unsere, der Christen, Mutter sei die Freie, das himmlische Jerusalem, — trotzdem hat man doch wieder einen sichtbaren Punkt auf Erden als allein und absolut privilegirten Träger der Heilsgüter angenommen. Man hat demgemäß das überwundene Princip des Judenthums wieder zur Basis des neutestamentlichen Gottesreiches gemacht.

Und welchen Punkt der Erdoberfläche hat man mit jener höchsten, heilbegründenden Macht bekleidet? Etwa eine der geheiligten Stätten des alttestamentlichen, von Gott verheißenen und gesegneten Landes? Eine der Stätten etwa, wo Christus der Herr selbst gewandelt, gelehrt, gelitten hat? Nein, man hat die Stadt Rom zu diesem Mittelpunkt gemacht.

Die Stadt Rom! Die Metropole des Heidenthums! Denn das ist ja anerkannt, daß das römische Reich den Culminationspunkt aller blos natürlichen, eben deßhalb aber auch dem Geiste feindlichen Macht und Größe, den Inbegriff aller Herrlichkeit des Fleisches repräsentirt. Deßhalb war auch dieses Rom dem Christenthum feindlich und hat es mit blutigem Hasse verfolgt. Und dieses selbe Rom macht man zum unfehlbaren und unwandelbaren Mittelpunkt des Reiches Christi auf Erden. Man repristinirt das Princip des Judenthums unter christlichem Namen und verpflanzt dieses Princip auf den Boden der Metropole des Heidenthums! Darf es uns nun Wunder nehmen, wenn dieser Mittelpunkt des heidnischen Wesens seine welthistorische Bedeutung hinüberleitet in das neue Lebensgebiet, zu dessen Grundlage man ihn unberechtigter Weise gemacht

hat? Nein, das darf uns nicht Wunder nehmen, das ist eine unvermeidliche, psychologische Nothwendigkeit. —

Es ist keine neue Behauptung, daß in der Theorie und Praxis der katholischen Kirche viele heidnische Elemente sich finden. So bedenklich uns das immer hat erscheinen müssen, konnten wir uns doch mit der Hoffnung trösten, daß die christlichen Elemente mit der Zeit die Oberhand behalten und die heidnischen verdrängen würden. Das neuste Dogma scheint den verhängnißvollen Beweis zu liefern, daß das Umgekehrte der Fall ist. Das heidnische Princip tritt in diesem neuen Dogma an der allerfundamentalsten Stelle, im Grunddogma der Christenheit hervor, so daß es sich geradezu um die Frage handelt: ob diejenigen, welche dieses Dogma aufstellen, noch zu den Bekennern einer monotheistischen Religion zu rechnen seien! Das ist unsere Anschauung. Wir wollen versuchen, sie zu entwickeln. Aber in so wichtigen Dingen soll man vorsichtig zu Werke gehen. Eben deßwegen wollen wir mehr eine Anfrage, eine Aufforderung an Andere geben, die Sache nach dieser Seite hin gründlich zu untersuchen. Und möchten doch vor Allem um Gottes Barmherzigkeit willen diejenigen, gegen welche wir schreiben, inne werden, auf welchem Wege sie sind, und so es anders noch möglich ist, umkehren zu dem Grunde, von dem sie zu weichen im Begriffe sind.

Es liegt vor uns der Hirtenbrief, welchen der Erzbischof von München-Freising unterm 2ten Februar 1855 zur Promulgation des neuen Dogmas erlassen hat, und welchem die Bulle ineffabilis vom 8ten December 1854 „über die dogmatische Entscheidung der unbefleckten Empfängniß der jungfräulichen Gottesgebärerin" in deutscher Uebersetzung beigedruckt ist.

Betrachten wir nach diesen zwei authentischen Aktenstücken das Verhältniß der Jungfrau Maria zu der sündigen Menschheit, zu ihrem Sohne, dem Erlöser, und zu der dreieinigen Gottheit.

„Daß die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängniß vermöge einer besondern Gnade und Be-

vorzugung von Seite des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers der Menschheit, von jeglicher Makel der Erbschuld frei bewahrt worden sei", dies ist die officielle Fassung des neuen Dogmas.

Diese Fassung nimmt offenbar den Ausspruch Alexanders VII. in der Const. sollicitudo omnium vom 8. Decbr. 1661, auf welche die Bulle ineffabilis sich ausdrücklich beruft, zu ihrem Vorbilde. Denn in derselben (der Const. sollic. om.) heißt es, „daß die Seele der allerseligsten Jungfrau und Mutter Maria im ersten Augenblicke ihrer Erschaffung und Vereinigung mit dem Körper vermöge einer ausnehmenden Begnadigung von Seite Gottes, in Ansehung der Verdienste ihres Sohnes Jesu Christi von der Makel der Erbschuld sei frei erhalten worden", Hirtenbrief S. 15. — Bemerkenswerth ist hier der Nachdruck, der auf den ersten Moment der Empfängniß gelegt wird. Es wird damit nach ausdrücklicher Erklärung der Bulle ineffabilis die Meinung derjenigen widerlegt, welche „eine Unterscheidung zwischen dem ersten und zweiten Augenblick der Empfängniß aussannen und behaupteten, man feiere (in dem Feste der Empfängniß) zwar die Empfängniß aber nicht in Bezug auf den ersten Augenblick." Und dieser erste Augenblick wird uns nun (S. 19 des Hirtenbriefs) in der Bulle also beschrieben: „die Natur sei der Gnade gewichen und habe, unvermögend vorzuschreiten, furchtsam still gehalten; denn es war bestimmt, daß die jungfräuliche Gottesmutter nicht eher von Anna empfangen wurde, als die Gnade ihre Frucht gebracht hätte." — Verstehen wir diese Worte recht, so ist ihr Sinn: der natürliche Vorgang der Empfängniß sei unterbrochen worden durch die Einmischung der Gnade. Dieselbe habe in die natürlichen Organe die übernatürliche Frucht hineingelegt und so sei Anna auf natürlichem Wege mit übernatürlichem Samen befruchtet worden. Deßhalb heißt denn auch S. 13 „die Empfängniß der seligsten Jungfrau eine ganz außerordentliche, eine wunderbare und von der Entstehungsweise der übrigen Menschen durchaus verschiedene, eine vollkommen

heilige.“ Hier stehen wir nun fragend still, und suchen uns klar zu machen, ob wir Maria für einen, wenn auch vom ersten Moment an vor aller Sünde bewahrten, doch immerhin wirklichen Menschen, oder ob wir sie für ein Wesen höherer Art halten sollen. Unsere Aktenstücke geben uns darüber keinen deutlichen Aufschluß, vielmehr, je länger wir sie betrachten, desto größer wird die Unklarheit. Denn einerseits wird zwar von einer „Erschaffung ihrer Seele und Vereinigung mit dem Körper“ gesprochen, es wird gesagt, „daß ihr Fleisch von Adam kommend, die Makeln Adams nicht angenommen habe“, daß sie „nur an der Natur Theil nahm, nicht an der Schuld.“ Andrerseits aber wird von ihr in Ausdrücken geredet, die sie hoch über den Rang nicht nur der Menschen, sondern auch der himmlischen Geister hinaus heben, denn von ihr heißt es in der Bulle S. 13: „deßhalb hat er sie so wundersam weit vor allen englischen Geistern und vor allen Heiligen mit aller himmlischen Gnadengaben Ueberfluß aus dem Schatze der Gottheit überhäuft, daß sie frei von durchaus jeglicher Makel der Sünde und ganz schön und vollkommen in einer Fülle von Unschuld und Heiligkeit erglänzte, größer als welche nach Gott keine denkbar ist, und die außer Gott Niemand zu erfassen vermag.“ Und ebenso lesen wir von ihr S. 20, daß sie diejenige ist, die „Gott allein ausgenommen über Allen steht, die von Natur schöner vollendet und heiliger ist, als selbst die Cherubim und Seraphim und das ganze Heer der Engel, die zu preisen die Zungen des Himmels und der Erde keineswegs genügen.“ Ja noch mehr! Seite 13, wo davon die Rede ist, daß die Kirche die Lehre von der unbefleckten Empfängniß von jeher gutgeheißen habe, heißt es: „Daher pflegte sie (die Kirche) sogar jene Worte, mit welchen die heil. Schrift von der unerschaffenen Weisheit und ihrem ewigen Ursprunge redet, in die kirchlichen Tagzeiten und in die heilige Liturgie aufzunehmen und auf die Anfänge jener seligsten Jungfrau zu übertragen, welche durch denselben Rathschluß, wie die Menschwerdung der göttlichen Weisheit, vorher

bestimmt wurden*). Es sei hier im Voraus bemerkt, daß die Bulle hier wie an vielen andern Stellen nicht direkt sich auf Schriftstellen beruft, sondern sie sagt: die Liturgie oder die Väter und Kirchenlehrer wenden auf die heil. Jungfrau diese oder jene Stelle der Schrift an. Sollte nun das eine Ausdrucksweise sein, die zum Zwecke hätte, die Verantwortlichkeit für die Deutung dieser Schriftstellen zu umgehen? Unmöglich. Denn entweder hält die Bulle diese Deutungen für unrichtig; dann durfte sie sich gar nicht auf dieselben berufen. Oder sie hält sie für richtig; dann hat sie auch die Verantwortlichkeit dafür. Was nun die Anwendung der Schriftstellen von der increata sapientia auf die primordia der Jungfrau betrifft, so ist nur ein doppeltes möglich: entweder sind die primordia der Jungfrau die einer Kreatur, dann kann, was von der increata sapientia gesagt wird, nicht auf sie übergetragen werden. Oder die Jungfrau ist keine Kreatur, — nun dann mögen die Stellen passen. Dann wissen wir aber auch, wie wenig ernstlich diejenigen Aussprüche gemeint sind, in denen ihr Kreatürlichkeit beigelegt wird; dann gewinnen auch erst die dunklen Worte: quae uno eodemque decreto cum divinae sapientiae incarnatione fuerunt praestituta — Klarheit. Denn ihr Sinn kann dann nicht blos der sein, daß in dem Rathschluß von der Menschwerdung des Sohnes die kreatürliche Entstehung seiner Mutter zugleich mit gesetzt sei; sondern vielmehr der, daß die incarnatio der divina sapientia und die primordia virginis sich überhaupt entsprechen, mit andern Worten, daß eine Menschwerdung der Mutter Gottes gerade so gut angenommen werden müsse, wie eine Menschwerdung Gottes selber**).

---

*) Im Originale lauten diese Worte, wie ich aus einer anderen mir vorliegenden Schrift ersehe: ipsissima verba, quibus divinae scripturae de increata sapientia loquuntur — ecclesia consuevit ad illius Virginis primordia transferre, quae uno eodemque decreto cum divinae sapientiae incarnatione fuerunt praestituta.

**) Vergl. unten die aus der corona spinea angeführten Worte: „ut (Maria) Christi passionis, redemtionis quoque nostrae fieres

Zwar sagt das Dogma, „daß Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängniß vermöge einer besondern Gnade und Bevorzugung von Seite des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu von jeglicher Makel der Erbschuld frei bewahrt worden sei", aber, wenn nach dieser Erklärung alles Verdienst auf Seiten Gottes ist, und Maria nichts als Gnade empfangen hat, um deren willen nicht sie sondern der Spender derselben gepriesen werden müßte, wie kommt es doch, daß die Bulle selbst S. 18 die Lehre der Väter sicher nicht mißbilligend sondern billigend anführt, nach welcher „die Gottesmutter sei der Sitz aller göttlichen Gnaden, und mit allen Gaben des heiligen Geistes geziert, — ja sie sei so zu sagen ein unendlicher Schatz und unerschöpflicher Abgrund eben dieser Gaben, so zwar, daß sie nie dem Fluche unterworfen, und zugleich mit ihrem Sohne ewigen Segens theilhaftig, würdig war, von der durch Gottes Geist erleuchteten Elisabeth die Worte zu vernehmen: Gebenedeiet bist du unter den Weibern und gebenedeiet ist die Frucht deines Leibes." Jenes „so zu sagen" ist es nicht wieder eine Ausdrucksweise, welche die wahre Meinung mehr zu verhüllen als zu offenbaren geeignet ist? Denn welches ist denn in der That das logische Verhältniß zwischen dem Geziertsein mit allen Gaben des heil. Geistes und der Eigenschaft eines unerschöpflichen Abgrundes eben dieser Gaben? Ist's nicht das Verhältniß des Gegensatzes? Anstatt „so zu sagen" erforderte das materielle Verhältniß beider Ausdrücke zu einander ein „vielmehr" oder „um es richtiger zu sagen." Also Maria ist selbst der Abgrund aller Gnaden, und deßhalb ist sie würdig gewesen, die Mutter Gottes zu werden. Und dasselbe sagt auch der Jesuit Passaglia, den die evangelische Kirchenzeitung (1854, Nr. 102, S. 1028) citirt, mit den Worten: „Es ist Lehre der Väter, daß man von der Jungfrau glauben müsse, daß sich in ihr die Fülle der Gnade finde, und daß sie von

particeps et cooperatrix, quomodo incarnationis fueras divinae."

einer Fülle der Reinheit strahlte, welche sie des Geschenkes der göttlichen Mutterschaft verdienstlich werth (meritevole) erscheinen ließ.“ Eben deßhalb fließt auch der Mund ihrer Verehrer über von ihrem Lobe, dergestalt daß „alle Zungen des Himmels und der Erde keineswegs genügen“ sollen, sie zu preisen. Nach Matth. 5, 16 sollte, wenn sie ein Geschöpf ist, um des Guten willen, das in ihr ist, der Vater im Himmel gepriesen werden. Die Aussage, daß die Jungfrau allerdings auch der Erlösung bedürftig gewesen und wirklich erlöst worden sei, macht die Sache um nichts besser. Denn abgesehen davon, daß diese Aussage offenbar nur eine Concession ist, die man der Autorität so bedeutender Kirchenlehrer wie Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin gemacht hat, zerfällt dieselbe in sich selbst. Denn nach dem Ausspruche des Erzbischofes von München (Hirtenbrief S. 9) besteht ihre Erlösung „gerade in dem Gnadenvorzug, daß sie, vordem die Erbsünde sie berühren konnte, um Jesu willen errettet wurde.“ Also ihre Erlösungsbedürftigkeit bestand darin, daß sie um ihres Sohnes willen vor der Erlösungsbedürftigkeit bewahrt werden mußte. Wäre sie nicht bestimmt gewesen, Jesu Mutter zu sein, hätte sie der Erlösung bedurft. Nun war sie ja aber „von Anfang und vor allen Zeiten“ dazu „erwählet und bestimmt“ (S. 13). Also hat sie in der That und Wirklichkeit der Erlösung doch nie bedurft und ist derselben auch nie theilhaftig geworden, und die gegentheilige Aussage ist ein leerer Trugschluß. Wenn Maria's Seele von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an von einer Reinheit strahlte, die sie der hohen Ehre, Gottes Mutter zu sein, verdienstlich werth machte, setzt das nicht eine Präexistenz ihrer Seele voraus? Denn welches ist denn das Verdienst eines von Gott aus Gnaden mit allen Gaben gezierten Embryo? Es ist ein Unsinn davon zu reden. Aber ein Verdienst hat der, welcher es nicht für einen Raub hält, Gott gleich zu sein, sondern sich selbst entäußert und Mensch wird. Und ebenso wie die Behauptung eines Verdienstes der Maria in Beziehung auf ihre Mutterschaft in Widerspruch steht mit ihrer Bezeichnung

als Geschöpf, ebenso steht sie in Widerspruch mit der anderen Aussage, daß sie „im Hinblick auf die Verdienste Jesu, des Erlösers der Menschheit" vor der Erbschuld bewahrt worden sei. Denn wenn das die ernstliche Meinung wäre, so müßte aller Ruhm ihrer Sündelosigkeit dem allein zugemessen und dargebracht werden, dem sie dieselbe verdankt. Dies geschieht aber nicht. Denn es wird nicht nur dem Herrn Jesu nicht der gebührende Preis für das Verdienst dargebracht, das ihm doch in Bezug auf seine Mutter zuerkannt ist, sondern es wird ihm auch noch, wie wir nachher sehen werden, durch Gleichstellung oder gar Substituirung seiner Mutter das Verdienst geschmälert, das er sich in Bezug auf die Erlösung der sündigen Menschheit nach der Lehre der Schrift ganz allein erworben hat.

Die Voraussetzung, daß der Jungfrau Maria zwischen den Zeilen eine Präexistenz analog der Präexistenz des Logos zugeschrieben werde, bestätigt sich uns auch, wenn wir sehen, in welcher Weise sie von der biblischen Aussage der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen ausgenommen wird. Die Bulle enthält hierüber nur ein kurzes Wort. Sie sagt (S. 19), „daß dort, wo es sich um Sünden handle, von der heiligen Jungfrau Maria nicht die Rede sein könne, da ihr, um die Sünde allseitig zu besiegen, größere Gnade mitgetheilt worden sei." Deutlicher sagt der Hirtenbrief S. 9: „Darum ist die Ausnahme Maria's von aller Erbsünde und wirklicher Sünde, eine Ausnahme nur für die Mutter Gottes gemacht, zugleich die Bestätigung dessen, daß Alle, die von Adam her gezeugt sind, Kinder Gottes nur sein können, wenn sie durch Jesu Blut erkauft werden." Wir übergehen, daß hier ohne Weiteres behauptet wird, was aber zu beweisen wäre, nämlich daß Maria ausgenommen sei von Allen, die von Adam her gezeugt sind. Aber wie merkwürdig ist die aus dieser Behauptung gezogene Consequenz! Gerade daß allein Maria von der Sünde ausgenommen ist, soll nur um so mehr bestätigen, daß Alle, die von Adam her gezeugt sind, der Erlösung

durch Christi Blut bedürfen. Also gehört Maria nicht zu denen, die von Adam her gezeugt sind. Und zwar der Umstand, daß nur sie, die nicht aus Adams Blut stammende, ohne Sünde ist, setzt die Sündigkeit der Adamskinder in nur um so helleres Licht. Deutlicher kann man es doch wohl nicht sagen, daß Maria kein Mensch ist. Zwar ihr Fleisch stammt von Adam, wie oben angeführt. Aber ihre Seele? Wie? sollten etwa Arianische Vorstellungen in Bezug auf Maria obwalten? — Mit jenen Aeußerungen der Bulle und des Hirtenbriefes stimmt auch die Art und Weise überein, wie der Jesuit Passaglia (nach der evangel. Kirchenzeitung a. a. O. S. 1029) des Gewichtes der Schriftaussagen von der Allgemeinheit der Erbsünde sich entledigt: „Lasse man also jene Orakel der heil. Schrift in der gegenwärtigen Streitsache bei Seite und stelle als völlig sicheres Axiom fest, daß jene Aussprüche mit der Jungfrau eben soviel zu schaffen haben wie die Finsterniß mit dem Lichte.“ Das heißt also: diese Aussprüche gehen auf Alle, nur nicht auf die Jungfrau. Sie wird deßhalb gar nicht von ihnen berührt, weil sie nicht zu dem Genus gehört, von welchem dieselben reden. Also: die Jungfrau Maria ist kein Mensch!!

Die katholische Kirche behauptet die alleinige Bewahrerin der Continuität ächt und ursprünglich christlicher Lehre zu sein. Es ist ein Hauptfundament der reinen und gesunden Lehre, daß die wahre Menschheit des Erlösers richtig erkannt und in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt werde. Alles, was die christliche Kirche in den Aussprüchen der Väter und der Concilien darüber festgestellt hat, ist umgestoßen dadurch, daß Maria als ein Wesen einzig in seiner Art in Gegensatz gestellt wird zu denen, „die von Adam her gezeuget sind.“ Ist Maria kein Mensch, so ist der von ihr Geborene auch keiner. Dann aber hat er nicht als stellvertretendes Opfer für uns sterben können. Dann ist die Menschheit, weil durch ihn nicht real repräsentirt, auch von dem Zorne Gottes nicht erlöst.

Verlieren wir denn nun viel dabei, wenn wir des Werkes und Verdienstes Jesu Christi verlustig gehen? Nach den Aussprüchen der Bulle scheint es nicht, daß dieser Verlust ein bedeutender sei. Denn, — und wir gehen jetzt über zur Betrachtung des Verhältnisses Maria's zu unserem Herrn, wobei wir uns aber nicht lange aufhalten wollen, — es scheint, daß Maria ein gleicher Antheil am Erlösungswerk mit ihrem Sohne, wenn nicht gar ein vorzüglicherer soll beigelegt werden.

S. 13 wird der Jungfrau Maria von der Bulle der „vollständigste Triumph über die alte Schlange" zugeschrieben. Ebenso ist S. 17 von „ihrem ausgezeichneten Siege über den grimmigsten Feind des menschlichen Geschlechtes" die Rede mit Beziehung auf Gen. 3, 15, wo bekanntlich die Vulgata „ipsa conteret caput tuum" übersetzt. Sodann heißt es auf derselben Seite weiter: „Demzufolge hat, wie Christus, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, nach angenommener menschlicher Natur die Handschrift des Urtheils, die gegen uns war, auslöschend, selbe als Ueberwinder ans Kreuz heftete; ebenso die heiligste Jungfrau, durch das engste und unauflöslichste Band mit ihm verbunden, zugleich mit Ihm und durch Ihn ewige Feindschaft gegen die giftsprühende Schlange hegend und über dieselbe einen vollständigen Sieg davon tragend, deren Haupt mit unversehrtem Fuße zertreten." Und darauf wird unmittelbar fortgefahren: „Diesen herrlichen und ganz einzigen Triumph der allerseligsten Jungfrau .... haben die Väter erkannt" in der Arche Noah's, der Leiter Jakob's, dem Dornbusche u. s. w. — Nehmen wir gleich noch eine andere Stelle hinzu. S. 22 lesen wir: „Mit der gewissesten Hoffnung und dem vollsten Vertrauen erwarten wir, es werde die seligste Jungfrau, welche ganz schön und ohne Makel das giftige Haupt der grausamsten Schlange zertreten und der Welt Heil gebracht hat, welche ist der Ruhm der Propheten und Apostel, die Ehre der Blutzeugen, die Freude und Krone der Heiligen, die sicherste Zuflucht und treueste Helferin

aller Gefährdeten, des ganzen Erdkreises mächtigste Mittlerin und Versöhnerin bei ihrem eingebornen Sohne, der herrlichste Schmuck, die Zierde der heiligen Kirche und ihre feste Schutzwehr, Sie, die stets alle Irrlehren vernichtet und die gläubigen Völker und Nationen den größten Drangsalen entrissen und Uns selbst von so manchen drohenden Gefahren befreit hat, — wir erwarten, sie werde durch ihre mächtigste Fürbitte erwirken" u. s. w.

In diesen Stellen tritt uns in Bezug auf die Urheberschaft des Erlösungswerkes eine vierfache, nicht eben harmonisch zusammenstimmende Aussage entgegen. Denn es wird gesagt, 1) daß Maria ebenso wie ihr Sohn und zugleich mit ihm den Satan besiegt habe; 2) daß sie durch ihn gesiegt habe; 3) wird dieser Sieg „der herrliche und ganz einzige Triumph der allerheiligsten Jungfrau" genannt; 4) wird von dieser gesagt, daß sie des ganzen Erdkreises mächtigste Mittlerin und Versöhnerin bei ihrem Sohne sei.

Es ist unter diesen Sätzen keiner, durch den das christliche Bewußtsein sich nicht aufs tiefste verletzt fühlen müßte. Denn sie sind alle vier schnurstracks wider den klaren, offenkundigen Buchstaben der heil. Schrift, ja sie stürzen den ganzen Grund der biblischen Offenbarung vollständig um. Denn die Schrift lehrt, daß es allein des Vaters, welcher seinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16), — und des Sohnes, welcher sich selbst für uns in den Tod gab (Röm. 5, 10 f. 2 Kor. 5, 14 ff. Phil. 2, 5 f. u. s. w.) Verdienst ist, daß wir von Sünde, Tod und Teufel erlöst sind. Die Schrift weiß weder, daß Maria mit, noch daß sie durch ihren Sohn uns erlöst habe; sie weiß noch viel weniger, daß der Triumph über die Schlange ihr „herrlicher und einziger Triumph" sei, und die Uebersetzung des הִוא יְשׁוּפְךָ mit ipsa conteret, ist einer Widerlegung gar nicht werth. Die Schrift weiß auch kein Wort davon, daß Maria die Mittlerin und Versöhnerin der Menschen bei ihrem Sohne sei. Sie sagt vielmehr von allem diesem das offene, gerade Gegentheil, und ist die angeführte Lehre der Bulle of-

fenkundiger und grober Abfall von dem Fundament der Schrift und von der notorischen, ächten und ursprünglichen Lehre der christlichen Kirche. Wir sind der Meinung, daß hier der thatsächliche Beweis davon vorliegt, daß in dem Leibe, welcher sich mit Recht rühmt, die äußerlich sichtbare Continuität der Kirche zu repräsentiren, und den äußerlich wahrnehmbaren Zusammenhang der christlichen Gegenwart mit der altchristlichen Vergangenheit zu vermitteln, — wir sind der Meinung, sagen wir, daß in diesem Leibe nicht mehr der alte, christliche, sondern ein diesem fremder, ein heidnischer Geist wohnt. Denn der Leib kann derselbe sein, wiewohl der Geist ein anderer geworden ist, wie das warnende Beispiel der alttestamentlichen Theokratie uns klärlich lehrt. Man darf sich also nicht der Illusion hingeben, daß man den Geist habe, weil man den Leib hat. Sondern man soll die Geister, und also auch seinen eigenen Geist immer von Neuem prüfen, ob er nicht aufgehört habe, von Gott zu sein. Der Maasstab der Prüfung aber ist die Schrift. Daß aber ein heidnischer Geist in den altchristlichen Kirchenleib hineingekommen ist, hat seinen ganz einfachen Grund darin, daß man eben diesen Leib gegründet und gestellt hat auf denjenigen Punkt der Erde, in dem alles heidnische Wesen den Concentrations- und Culminationspunkt seines Lebens hatte. Denn so ist der römische Geist in der christlichen Kirche herrschend geworden, und dieser römische Geist ist es, der eine Kreatur so hoch erhoben hat, daß nun dieselbe nach der Bulle eigener Aussage als Mittlerin zwischen uns und dem steht, den doch die Schrift den einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen nennt (1. Tim. 2, 5).

Alle diese schriftwidrigen Vorstellungen von dem Verhältnisse der Jungfrau Maria zur Menschheit und zu dem Heilande Jesu Christo können nicht unterlassen auch auf ihr Verhältniß zur Trinität von wesentlichem Einflusse zu sein. Denn ist die Jungfrau Maria kein Mensch, ist sie vielmehr ein analog der increata sophia menschgewordenes Wesen, ist sie „der unendliche Schatz und unerschöpfliche Abgrund

aller Gaben des heiligen Geistes", ist sie „die Versöhnerin", ist sie es, die, wie die Bulle S. 22 sagt, „unser Heilsgeschäft betreibt und für das ganze Menschengeschlecht besorgt ist, die zur Königin des Himmels und der Erde vom Herrn gesetzt, über alle Chöre der Engel, über alle Reihen der Heiligen erhaben zur Rechten ihres eingeborenen Sohnes unseres Herrn Jesu Christi steht, und durch ihre mütterlichen Bitten mit Macht und Erfolg fleht und findet, was sie sucht, und deren Wünsche nicht unerfüllt bleiben können", — ist die Jungfrau Maria dieses Alles, nun dann ist sie zu einer Höhe empor gehoben, in welcher sie in der unmittelbarsten Nähe der heiligen Dreieinigkeit steht. Es wird sich nur darum handeln, genauer zu bestimmen, ob ihr Platz innerhalb, oder neben oder über der Dreieinigkeit sei. Die bis jetzt noch obwaltende Unklarheit in der dogmatischen Definition dieses Punktes finden wir nirgends charakteristischer ausgeprägt als in einem Ausspruche des Jesuiten Passaglia, den die Ev. Kirchenzeitung anführt (a. a. O. S. 1029). Da wird Maria genannt „die tausendmal reine, mehr als unschuldige, die Heiligkeit selbst, die Reinheit selbst, reiner als die Reinheit, heiliger als die Heiligkeit, erhabener als alle Wunder, **ich weiß nicht was Göttliches und Göttlichstes** (nescio quid divinum ac divinissimum). Bedenkt man nun, daß von Gott nach der Schrift gesagt wird, daß er die Liebe, die Heiligkeit u. s. w. sei, weil Er der absolute, persönliche Urtypus aller Vollkommenheit ist, so ist's doch wahrhaft blasphemisch, von einem andern Wesen zu sagen, daß es nicht nur die Heiligkeit selbst, ja heiliger als die Heiligkeit sei. Daß diese Bezeichnung dem Wesen, welchem sie beigelegt wird, eine göttliche Eigenschaft, mithin göttliches Wesen zuschreibt, ist offenbar. Nur freilich, was für ein göttliches Wesen dies sei, war schwer zu sagen. Denn wo findet der Christ neben den drei Personen der Gottheit noch Platz für ein anderes göttliches Wesen? Daher jener charakteristisch unbestimmte Ausdruck, die Jungfrau sei nescio quid divinum ac divinissimum!

Nun diese Unbestimmtheit nimmt uns nicht Wunder. Wir machen sie auch der Bulle nicht zum Vorwurf. Es kann gar nicht anders sein, als daß sie zwischen kreatürlichen und göttlichen Prädikaten hin- und herschwankt. Sie konnte noch nicht mit Bestimmtheit auf die Frage antworten: was für ein Wesen denn eigentlich die Jungfrau Maria sei? Es wird aber noch zu einer klaren und runden Antwort auf diese Frage kommen müssen. Von zwei Seiten her findet ein mächtiger Impuls dazu statt. Zuerst von unserer Seite. Wir evangelische Christen haben, wie Eingangs bemerkt, das größte Interesse dabei, zu wissen, für was wir die katholische Kirche nach Maaßgabe ihrer officiellen Lehrbestimmungen zu halten haben. Wir haben erstens ein Interesse der Liebe. Denn die katholische Kirche besteht aus getauften Christen; sie ist also ein Glied am Leibe Christi und Alle, die ihr zugehören, sind unsere Brüder in Christo. Es kann uns nicht gleichgültig sein, ob diese in die Abgründe heidnischen Irrwahnes versinken oder nicht. Wir müssen sie also drängen und treiben, daß sie zu einer klaren Erkenntniß des Weges, auf dem sie sind, kommen, damit diejenigen, welche noch fähig sind, die Stimme der Wahrheit zu vernehmen, erschreckt über den Abgrund, vor dem sie stehen, sich besinnen und umkehren. Wir haben aber auch das Interesse unserer eigenen Erhaltung und Förderung. Denn alle die evangelischen Christen, welche in der Illusion befangen sind, daß in diesem alt-christlichen Leibe auch noch der alt-christliche Geist wohnen müsse, können durch nichts anderes aus den Banden dieser Illusion gerissen werden als dadurch, daß dem Irrthum die Maske abgezogen wird. Wer auch dann noch seine Sympathieen nicht verliert, an dem ist nichts verloren. Wer's aber treu meint mit dem Herrn und seinem Evangelium, der wird mit dankbarem und reuigem Herzen sich wieder an die Kirche des Evangeliums anklammern müssen. Aber nicht nur das. Unsere Kirche wird die mächtigste Förderung aus dem Verfalle Rom's zum Gewinne haben. Nicht nur werden die Schaaren aller derer, die im Herzen Christen sind,

aus der römischen Kirche ihr zufallen, — sie wird auch selbst innerlich erstarken und im Bewußtsein ihres Schatzes immer fröhlicher und getroster werden. Freilich wird mit dieser innerlichen Erstarkung äußere Anfechtung Hand in Hand gehen. Denn das ist mit Bestimmtheit zu erwarten, daß Rom mit jedem Schritt auf der betretenen Bahn vorwärts an Macht in der immer gottloser und heidnischer werdenden Welt, und an Haß gegen das Evangelium zunehmen wird, — so daß also unsere Aussichten in die Zukunft auf der einen Seite ebenso glorreich als auf der andern trübe, ja schrecklich sind. Der zweite und zwar der mächtigste Impuls zur Vollendung des einmal betretenen Weges kommt aber für Rom aus seiner eigenen Mitte. Es ist die innere Nothwendigkeit des Princips, die unerbittliche Logik der Geschichte, welche keine Anakoluthieen duldet, die Rom verbietet, stehen zu bleiben und umzukehren. Das mit der Ankettung der Kirche an Rom statuirte Princip wird und muß sich bis zu seinen letzten Consequenzen entfalten. Und schon ist auch hier wie in der gesammten specifisch römischen Dogmenbildung die Praxis der Theorie vorangeeilt. Es giebt grauenerregende Thatsachen, welche beweisen, bis zu welchem Grade die von der Kirche tolerirte Praxis die Jungfrau Maria an die Stelle des einen, wahren Gottes setzt. Ich erinnere an die Abschwörungsformulare, welche Harleß in seinem Jesuitenspiegel mitgetheilt hat. Ferner an das Glaubensbekenntniß des Churprinzen Friedrich August von Sachsen, in welchem folgende Stelle vorkommt: „Ich bekenne, daß die Jungfrau Maria eine Himmelskönigin sei, und zugleich sammt dem Sohne herrsche, nach dero Belieben der Sohn alles thun muß. Ich bekenne, daß die Jungfrau Maria, beides von Engeln und Menschen höher gehalten werden soll als Christus der Sohn Gottes selbst" *). Ich erinnere ferner an jene in

*) Das erwähnte Bekenntniß ist enthalten in dem Buche: Glaubensbekenntniß des Churprinzen Friedrich August von Sachsen, als er von der evangelischen Religion ab- und zur römisch-katholischen

Rom 1846 gehaltene Kapuzinerpredigt, die Adolph Stahr (Ein Jahr in Italien III. S. 156.) mittheilt, und in welcher Folgendes vorkommt. Auf die Anrede seiner Mutter antwortet der wiedergefundene zwölfjährige Jesusknabe im Tempel: „Was geht das Euch an Frau?" Und der Kapuziner fährt dann fort: „Ihr seht, meine Brüder, das war eine wahrhaft unverschämte Antwort. Aber wie hat er auch geendet? Am Kreuze!" (Ma che fine a fatto poi? In croce). Kann man das heilige Kreuz des Herrn, dessen äußerem Zeichen sie doch so große Kraft beilegen, ärger lästern? — Aus einer Recension von Guericke's Symbolik in Tholuck's litt. Anzeiger 1847, Nr. 72, pag. 571 ff. theilen wir Folgendes mit. Der Recensent citirt aus dem katholischen Gebetbuche: Corona spinea beat. virg. folgende Stellen: Pag. 161: „Quae tot ac tantas poenas et ipsos dolores mortis pro nostri amore pertulit seque ipsam quodammodo immolando ad filii sui imitationem pro nobis immolavit." — Ibid. pag. 144: „Tu quoque sic dilexisti salutem mundi, ut filium tuum unigenitum pro nobis in mortem dares, Dei patris voluntati conjunctissima. Pro filio tuo animam exposuisti compatiendo, destinavit enim te dolorum sociam coelestis pater, ut sic Christi passionis, redemtionis quoque nostrae fieres particeps et cooperatrix, quomodo incarnationis fueras divinae." Derselbe Recensent citirt ferner aus „Dr. Reuchlin Bilder und Skizzen aus Rom S. 182 folgende Verse:

„E quando fu l'uno e l'altra esangue
Dubitar si potra, se salvato il mundo
Maria col pianto avesse o Dio col sangue."

übergetreten. Wien 1717. Doch muß ich die Richtigkeit dieser Thatsache noch in suspenso lassen. Denn obwohl nach einem glaubwürdigen Gewährsmanne citirend, habe ich doch das erwähnte Buch selbst noch nicht auftreiben können.

(Da der Eine und die Andere blutlos war, konnte man zweifeln, ob Maria mit ihren Thränen, oder Gott mit seinem Blute die Welt selig gemacht habe).

Wir könnten diese Anführungen leicht vermehren. Wir wollen aber die Grenzen der uns gesteckten Aufgabe, einen bloßen Anstoß zu geben, damit Andere, besser gerüstete, die Sache gründlicher untersuchen, nicht überschreiten, und verweisen deßhalb nur noch auf die von Dr. Marriott herausgegebene Zeitschrift, der wahre Protestant, die fast in jedem Hefte, vorzüglich aber im 2. Band thatsächliche Belege von der katholischen Praxis in Bezug auf Marienverehrung mittheilt.

Wir fassen unsere Ansicht zum Schlusse noch kurz so zusammen: Die Jungfrau Maria schwebt vor den Augen ihrer katholischen Verehrer in lichter Höhe, aber verhüllt durch eine glänzende Wolke. In dieser Stellung wird sie in die Länge nicht bleiben können. Sie wird entweder herab steigen und als menschliche Kreatur sich darstellen, und dann ist's gut. Oder sie wird hinauf steigen und bis zur höchsten Höhe emporschweben, auf welcher sie als die eigentliche wahre Gottheit, d. i. in Wahrheit als der Götze ihrer Verehrer erscheinen wird. Läßt es die katholische Kirche dahin kommen, dann wissen wir, was wir von solchen zu halten haben, die das erste der Gebote:

Ego sum Dominus Deus tuus, non habebis Deos alienos coram me,

so freventlich übertreten. Wird dann noch die Frage sein können, ob diese Verehrer der Maria zu den Bekennern des Monotheismus gehören?

Kirchlicher Wunsch.

Es wäre gewiß nicht recht, wenn die protestantische Kirche in Bayern nicht freudig und dankbar anerkennen wollte, daß ihr von Seiten der Staatsregierung in ihren innern Angelegenheiten vollkommene Freiheit der Bewegung und Gestaltung gegeben sei. Unbeeinträchtigt und ungehemmt vom Staat hat sie ihren Gesangbuchskampf durchgekämpft und ihre Gesangbuchsnoth abgeschüttelt, besorgt sie ihre Katechismusangelegenheit und ihre Agende, hat sie ihre Gottesdienstordnung festgestellt, feiert sie ihre reformatorischen, ihre Missions- und Bibelfeste; und so sehr das Alles und Anderes noch inbegriffen ist in der grundgesetzlich zugesicherten Religions- und Gewissensfreiheit, so freudig und dankbar nimmt man es doch hin, wenn die Zusage so ganz und unverkürzt gehalten wird. Wir erkennen es also an, daß das sogenannte jus inspectionis in wahrhaft liberaler Weise ausgeübt wird und daß jene Zeiten der Erniedrigung für die protestantische Kirche gründlich vorbei sind, wo den Pfarrern z. B. die Bußtags- und andere Texte durch die königl. bayerischen Landrichter (?) in so schöner oberhirtlicher Weise zugefertigt worden sind, oder wo es einem solchen regulus belieben durfte, einem Pfarrer eine denuncirte Predigt abzufordern und mit echtem Kennerblick und evangelischem Geist Einsicht davon zu nehmen. Diese Zeiten sind vorbei: denn die bayrische Regierung weiß, wessen sie sich zu der protestantischen Kirche zu versehen hat und kennt ihr Bekenntniß zu gut, als daß sie detrimenti quid reipublicae daraus besorgen möchte.

Aber gleichwohl haben wir immer noch zu wünschen und auch zu klagen, oder, weil letzteres, so jenes. Denn Bußtagstexte zwar fertigen die königl. Landgerichte nicht mehr zu und die Staatsgefährlichkeit der Predigten zwar haben sie nicht mehr zu constatiren, aber die Curatoren über das Kirchenvermögen und dessen Verwaltung sind sie in plenipotenter Weise.

Und diese sogenannte Curatel ist es, die uns Klagen auspreßt und Wünsche eingiebt.

Zwar ist selber das Joch dieser Curatel im Lauf der Zeiten ein wenig leichter geworden, als es früher gewesen, indem jetzt das Kirchenvermögen eine eigne Verwaltung hat, die es früher nicht gehabt hat. In der II. Beilage zur Verfassungsurkunde Abschnitt II., 2. Cap. heißt es: „die in dem Königreich als öffentliche Corporationen aufgenommenen Kirchen sind berechtigt, Eigenthum zu besitzen und auch künftig zu erwerben". Darnach durften also die Kirchengemeinschaften haben, was sie hatten und rechtlicher Weise auch etwas erwerben, aber Besitzthum und Erwerb verwalten durften sie nicht. Und wirklich besorgte eine lange Zeit hindurch der Staat die Verwaltung einmal durch eigens dazu bestellte Administrationen und später durch die politischen Gemeinden. Den Kirchengemeinden wurde die Verwaltung ihres Vermögens erst durch das Gesetz vom 1. Juli 1834 gestattet. Dieses Gesetz ist ein Fortschritt gewesen in der Handhabung der Staatscuratel: man hat hiermit doch aufgehört, die Kirchengemeinde gleich Null zu betrachten und hat ihr einige Selbstbestimmungsfähigkeit zugetraut. — Ja, es schien, als ob man mit dem Mündel noch Besseres vorhabe und als ob man nur warten wolle, welchen Gebrauch er von der gestatteten größeren Freiheit machen werde, um ihm ein noch größeres Maß derselben zuzugestehen. Denn, heißt es in dem angezogenen Gesetz: „die Curatelbehörden haben von dem Grundsatz auszugehen, daß den Kirchenverwaltungen die möglichst freie Verfügung zu überlassen sei", wenn nur nicht mit der andern Hand wieder genommen würde, was mit der einen ist gegeben worden: „und daß sie — die Kirchenverwaltungen — nur in so ferne beschränkt sein sollen, als die Gesetze, Verordnungen und Instruktionen solche Schranken positiv anordnen." Hier wird wirklich mit der andern Hand zurückgenommen, was die eine so eben gegeben hat. Denn wer weiß es nicht, daß Verordnungen und Instruktionen in jedem Augenblick entstehen kön-

nen und daß ihre Zahl im Voraus gar nicht zu bestimmen sei. So heißt es in jenem Gesetz v. 1834: „Nur für Neubauten ist die Genehmigung der Curatelbehörden vorgeschrieben; über Baufallswendungen sind die Kirchenverwaltungen befugt, selbst zu beschließen und diese zu verfügen." So ist's gedruckt. In der Wirklichkeit aber verlangen die Curatelbehörden, daß man auch die Genehmigung der Baufallswendungen bei ihnen nachsuche, — wahrscheinlich nach einer Instruktion.

Doch das ist eine Kleinigkeit und diese durchaus nicht drückend. Unsre Absicht aber ist, gerade das Drückende dieser Curatel hervorzuheben und die unwürdige Stellung darzulegen, welche kirchliche Behörden und Personen von oben bis unten dieser Curatel gegenüber einnehmen. Wir thun das durch Beispiele. Wenn die oberste Kirchenbehörde ein Gesangbuch, oder einen Katechismus oder eine Agende herausgiebt und eingeführt sehen will, so muß sie erst bei dem Ministerium um die Erlaubniß nachsuchen, daß ein solches Buch auf Kosten des Kirchenärars angeschafft werden dürfe. Hierauf machen die Kreisregierungen bekannt, daß die unteren Curatelbehörden, d. h. die Landgerichte der Anschaffung kein Hinderniß in den Weg legen; und erst nach solcher Bekanntmachung passirt der Preis des Buches in der Kirchenstiftungsrechnung. Außerdem, d. h., wenn solche Erlaubniß nicht wäre nachgesucht worden, wenn solche Bekanntmachung nicht wäre ergangen, so würde Katechismus, Agende, Gesangbuch in der Rechnung gestrichen. Wenn ein Pfarrer demnach den neuerdings erschienenen Agenden-Entwurf, oder die Münchner Agende anschaffen wollte, so würde die Curatel den Preis hiefür streichen, da die königl. Regierung den königl. Landgerichten noch nicht die Weisung hat zugehen lassen, diese Schriften nicht zu streichen. Das Gleiche wäre bei Erbauungsbüchern zum Vorlesen in den Betstunden; das königl. Landgericht würde entscheiden, daß die Kirche kein Erbauungsbuch anschaffen dürfe; und würde hinzufügen, das gehöre zur Regie des Geistlichen und für die Regie habe er selbst zu sorgen. — Als vor einigen Jahren

„die statistische Beschreibung der protestantischen Pfarreien" erschien, da erlaubten die Kreisregierungen mittelst Ausschreibens im Kreisblatt deren Anschaffung auf Stiftungskosten, um dadurch dem geschäftigen und in Folge häufiger Uebung gewohnten Streichen des königl. Landgerichts vorzubeugen. Half aber nichts: denn von dem königl. Landgericht N. N. wurde dieses Buch neuerdings beanstandet. — Vor mehrern Jahren wurde eine Einrichtung der Pfarregistratur von den Consistorien anbefohlen; um dem Befehl nachzukommen, waren etliche Buch Aktendeckel nöthig. Die Pfarrer haben, weil ja die Registratur nicht ihre Sache und ihr Eigenthum ist, bona fide und ohne jeden Gedanken an die Möglichkeit des oftberührten Streichens die Aktendeckel auf Rechnung der Stiftung angekauft. Aber siehe da! die Consistorien hatten übersehen, den Aktendeckeln erst Regierungsgenehmigung auszuwirken und so geschah das für unmöglich gehaltene: die Deckel wurden gestrichen; und wenn ein Pfarrer etwa nicht mit dem Heften der Akten umgehen konnte, und bediente sich deshalb fremder Hilfe, so wurden die Auslagen hiefür auch gestrichen. Denn, heißt es in solchem Fall, „die Regiebedürfnisse müssen aus dem Pfarreinkommen bestritten werden laut allerh. Verordnung". Wenn aber das Alles zur Regie gehört, so ist in der That gar nicht abzusehen, warum man dem Pfarrer nicht auch die Erbauung und Erhaltung der Kanzel, des Altars, der Sakristei zumuthet, da er diese auch haben muß, wenn er sein Amt ausrichten soll. — Seit mehreren Jahren erscheinen die Generalien der Consistorien zur großen Freude, weil zur Erleichterung der Geistlichen lithographirt. Keiner darf diese Lithographieen bei seinem Abzug mitnehmen: sie gehören der Pfarrregistratur. Weil das, so haben die Geistlichen die allerdings geringen Kosten hiefür in der Stiftungsrechnung verrechnet; aber wie sahen sie sich getäuscht: das gehört zur Regie, und sie mußten zurückersetzen bis vor einigen Jahren endlich den Lithographieen auf allerh. Erlaubniß das Passiren gelungen ist. — Es bestand in manchen Kapiteln die uralte Einrichtung

der Kapitelsboten, welche die Erlasse der kirchlichen Behörden allmonatlich oder je nach Bedürfniß alle zwei Monate den Capitularen austrugen. Auf seiner frühern Pfarrei konnte der Referent diese Einrichtung bis auf den 30jährigen Krieg zurückverfolgen und immer bekam der Kapitelsbote ohne Widerspruch von irgend einer Seite her für je einen Gang sein ganzes Orth. Die Einrichtung mußte aufhören, weil die Curatel den Boten nicht mehr passiren ließ, und aller Nachweis historischen Rechts war vergeblich. — Die Stiftungen wissen da, wo sie die Baupflicht haben, seit Jahrhunderten nicht anders, als daß das Ausweißen des Pfarrhauses und überhaupt die Wendung auch der kleinen Baufälle ihnen obliege, sie nehmen diese Pflicht förmlich in Anspruch, die Curatel muß zugeben, daß diese Pflicht historisch begründet sei; gleichwohl wagt sie zu sagen: das geht nicht mehr an. Ja, es kam vor, daß auch sie diese Pflicht anerkannte und hernach dieses Anerkenntniß widerrief oder bestimmte: nur so lange gegenwärtiger Pfarrer da sei, passiren die kleinen Baufallswendungen, bei seinem Nachfolger nicht mehr.—

Mit Berufung auf seine Fassion konnte der Pfarrer bisher doch noch immer Einiges ausrichten. In neueren Zeiten aber greift die Curatel auch die Fassion an und spricht: diese Ansätze, obgleich sie fassionsmäßig seit unfürdenklichen Zeiten bestehen, können nicht mehr passiren, weil „die Fassionen — wie es in einem desfallsigen landgerichtl. Schreiben heißt—weil die Fassionen der protestantischen Pfarreien von Seite der Staatsbehörden nicht anerkannt sind und aus denselben ein Rechtstitel nicht abgeleitet werden kann". So sind die protestantischen Geistlichen mit einem einzigen allmächtigen Federzug der Curatel auf's Schlüpfrige gesetzt, im Betreff ihrer Einnahme für rechtslos erklärt und müssen, wenn es irgend wem einfällt oder gefällt, einen bisherigen Besoldungstheil in Zweifel zu ziehen, auf dem Weg des Processes ihr Recht erst feststellen lassen; man könnte sogar ohne irgend eine gewaltsame Auslegung aus diesem curatelamtlichen Argument den demokratisch-communistischen Satz herausexegesiren, daß das gesammte Pfarrgut gar nicht

dem Pfarrer zustehe, sondern der Gemeinde oder wer dessen habhaft werden kann; und es fehlt nichts mehr, als daß dieser curatelamtliche Bescheid in den qualificirten Gesellschaftskreisen bekannt werde, um sofort den demokratischen Satz von anno 1848 durch Connivenz der Curatel in Verwirklichung umgesetzt zu sehen. Dabei mag immerhin den Pfarrern in einem jeden ihrer Anstellungs-Dekrete feierlich im Namen Seiner Majestät des Königs zugesichert werden, daß sie „in Kraft der allerhöchsten Entschließung in die Ausübung der mit ihrer Pfarrstelle verbundenen Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, so wie in den Genuß der dazu gehörigen Besoldungstheile und anderer Emolumente eingesetzt werden"; denn die Staatsbehörden erkennen die Fassionen der protestantischen Pfarreien — wie steht es denn wohl mit den katholischen? — nicht an, mag das königl. protestantische Consistorium immerhin die feierlichsten Zusicherungen gegeben haben. — Wir hätten der Beispiele, wie die Vormundschaft des Staates über die Geistlichen in rebus pecuniariis geübt werde, genug gegeben; doch können wir noch eines uns nicht versagen. Alljährlich wird der Bedarf des Communionweins vom Pfarrer beglaubigt in der Stiftungsrechnung verrechnet. Man sollte meinen, das wäre genug und könne Niemand ein Mehreres begehren. Die Curatel ist mit diesem Nachweis nicht zufrieden; sie verlangt Angabe der Communikantenzahl, doch jedenfalls, um den Pfarrer zurechtweisen zu können, wenn er etwa für eine gewisse Anzahl von Communikanten das Maß überschritten haben sollte, das der Curatel festzusetzen belieben möchte, und um im Wiederholungsfall die Ueberschreitung dieses polizeilich festgesetzten Maßes ihm zum Ersatz an die Kirchenstiftung anheimzugeben; jedenfalls also, um dem Kirchenverwaltungsvorstand, welches der Pfarrer ist, gegen den Pfarrer das Gewissen polizeilich zu schärfen. Mit diesem curatelamtlichen Ansinnen sollte man glauben habe die Curatel die höchste Spitze ihrer mütterlichen Fürsorge erstiegen; aber wer kann wissen, was sie, nachdem sie einmal sorglich worden ist,

aus ihrem Schooß noch herausfördere? weswegen wir nach dem Grundsatz principiis obsta hier anrathen möchten, der Anhetzung des Kirchenverwaltungsvorstandes gegen den Pfarrer, wie sie von der Curatel geübt werden will, einfach dadurch ein Ende zu machen, daß der Pfarrer dem Kirchenverwaltungsvorstand die Einsicht des Communikantenregisters verweigert.

Wir schließen hiemit unsre Exemplifikation in der Ueberzeugung, daß unsre Collegen das allenfalls, besser: jedenfalls Fehlende aus eigner Erfahrung werden ergänzen können, namentlich diejenigen, welche als Verwaltungsvorstände unter einem protestantischen Landrichter stehen, wenn anders wahr ist, was wir uns haben sagen lassen, aber nicht verbürgen wollen, daß die protestantischen Landrichter im väterlich-mütterlichen Ernst die katholischen in der Regel übertreffen.

Nachdem wir hiermit unsre Klagen in objektivster Weise und, wie gewiß durchzufühlen, mit großer Selbstverleugnung bis hieher haben laut werden lassen, so sei es uns nunmehr gestattet, einige Räsonnements dazu zu fügen. 1) Mag die Curatel auch in all' diesen angeführten Beispielen ihrer Wachsamkeit nur ihrer Vorschrift folgen, — bei einzelnen möchten wir's bezweifeln — so liegt doch gewiß jedem nur einigermaßen gesunden Gefühl beim Ueberblick dieser Fälle die Aeußerung nahe: ja, diese Dinge alle liegen doch ihrer Natur nach der Polizei ganz fern! und die Frage: Warum muß denn nun doch die Polizei mit diesen ihr fernen Dingen zu schaffen haben? 2) Ist sichtbar, daß die Kirchenverwaltungen dem, was sie als ihre Pflicht erkennen und anerkennen, nur auf Erlaubniß des königl. Landgerichts nachkommen dürfen und daß diese Erlaubniß auch öfters versagt wird. 3) Sind die kirchlichen Behörden in ihrer Fürsorge für kirchliche Bedürfnisse oder kirchliche Erbauungsmittel ganz und gar von der Gnade der Curatel abhängig. 4) Man mag diese ihre Stellung beurtheilen so objektiv als möglich und ohne alle Vorliebe für sie, ja sogar vom staatlichen Standpunkt aus, immer kommt das Ur-

theil darauf hinaus: diese Stellung ist eine armselige; und wenn man bedenkt, wer faktisch so oft die Curatel übt, nämlich nicht der Landrichter, sondern ein Schreiber, den er heute noch hat und morgen schon fortschicken kann, manchmal muß, so ist die Stellung nicht blos eine armselige, sondern eine unwürdige dazu, was indeß schon in der Armseligkeit liegt. —

Also Gebrechen sind da; Jedermann, wenn er sie auch nicht fühlt, muß sie wenigstens anerkennen. Und darauf gründen wir unsern Wunsch oder auch unsre Wünsche.

1) Unsre Amtsbrüder wollen die lästigen Curatelmaßregeln durch die Dekane, die ja auch davon betroffen werden, bei den bevorstehenden Dekanatsconferenzen zur Sprache bringen und dringend Abhilfe begehren.

2) Die kirchliche Oberbehörde wolle mit allem ihr zu Gebote stehenden Einfluß dahin ringen, daß diese Art der Curatel abgethan werde. Freilich ist vorauszusehen, daß die Abhilfe in principieller Weise und auf organischem Wege sehr schwer gehen wird, dieweil das eine Aenderung der Gesetzgebung voraussetzt. Aber wie trotz der Verordnung, daß „die Regiebedürfnisse aus dem Pfarreinkommen bestritten werden müssen", doch die Anschaffung eines Registraturschrankes, der Regierungsblätter, des Pfarrsiegels, der Pfarrmatrikeln von den selbst zu bestreitenden Regiebedürfnissen des Pfarrers durch besondere Verordnungen ausgenommen sind, so könnte zum Mindesten durch besondere Verordnungen auch die Curatel angewiesen werden, in diesen und jenen bestimmt bezeichneten Fällen ihre Neckereien ein für alle Mal einzustellen und so wirklich von dem Grundsatz nicht auszugehen, sondern vielmehr auf ihn alles Ernstes einzugehen, daß den Kirchenverwaltungen die möglichst freie Verfügung zu überlassen sei. — Der Referent ist fest überzeugt, wenn diese mindestens neckische Art der Curatelübung zur Kenntniß des Ministeriums oder noch höher hinauf zur Kenntniß gebracht würde, daß eine Aenderung zum Bessern eintreten müßte.

Zum Schluß wünschen wir, daß keiner der Leser diese

Angelegenheit für zu gering achten wolle, als daß ihrer in dieſer Zeitſchrift Erwähnung geſchehe. Scheinbar geringe Dinge haben oft eine ſehr große Bedeutung. Gr.

Ein Votum über ein bibliſches Erbauungsbuch für Betſtunden, beſonders über die Würtemb. Summarien.

Im Mai 1854 iſt vom k. Ober-Conſ. eine Entſchließung ausgegangen, betr. das in den Betſtunden zu gebrauchende Erbauungsbuch, worin es unter Anderem alſo heißt:

„Das dem kirchl. Bedürfniß nicht mehr entſprechende Seiler'ſche Erbauungsbuch iſt in den Betſtunden von jetzt an überall außer Gebrauch zu ſetzen. An die Stelle desſelben wird ein das alte und neue Teſtament umfaſſendes neues bibliſches Erbauungsbuch, durch welches die Gemeinden in das Verſtändniß der h. Schrift in einfacher, populärer Weiſe kurz und bündig eingeführt werden ſollen, geſetzt und die Einleitung zu deſſen Abfaſſung ſofort getroffen worden.“

Und das iſt auch ſofort geſchehen, und wie wir aus ſicherer Quelle wiſſen, wird gegenwärtig von einem Kreiſe tüchtiger Männer eine Ueberarbeitung der alten trefflichen und lange bewährten Würtembergiſchen Summarien vorbereitet, die Herzog Eberhard III. von Würtemberg im J. 1667 an die Stelle der durch das „leidige Land-verderbliche Kriegsweſen“ abhanden gekommenen „Summarien Viti Dieterichs“ für ſein ganzes Land angeordnet hat, wobei derſelbe befahl, „damit allenthal„ben im Lande Conformität und Gleichheit gehalten werde, ſo „ſollen alle Superintendenten fleißige Aufſicht haben, daß bei „allen ihrer Inſpection anvertrauten Kirchen allein dieſe und „keine andern, entweder von denen Ministris ſelbſten aufge„ſetzte, oder von andern gemachte Summarien, gebraucht wer„den. Hierin geſchiehet Unſer zuverläſſiger guter Wille und „Meinung. Geben in Unſerer Haupt- und Reſidenz-Stadt

„Stuttgart, den 10. Mai anno 1667.“ Verfaſſer dieſer Summarien waren folgende drei Männer: Joh. Jak. Heinlein, Abt des Kloſters Bebenhauſen und General-Superintendent († 4. September 1660), verfertigte zuerſt die Summarien über das Neue Teſtament, ſowie über die großen und kleinen Propheten. Darauf hat Jeremias Rebſtock, Abt des Kloſters Blaubeyren, das 1. Buch Moſis in gleicher Weiſe bearbeitet, ward aber durch ſeinen Tod fortzufahren verhindert. Endlich hat Joh. Conrad Zeller, General-Superintendent und Abt auch in Bebenhauſen († 10. März 1683), das Werk vollends zu Ende gebracht.

Dies Werk alſo iſt es, das wir, wenn die in Arbeit befindlichen Vorbereitungen und Vorarbeiten bei ihrer weiteren Vorlage genehmigt werden, auch in unſerer Landeskirche werden zu erwarten haben — jedenfalls zeitgemäß überarbeitet, nehmlich der äußeren zufälligen Form und Geſtaltung nach, aber im Ganzen und Großen dasſelbe Werk, das in Würtemberg lange Zeit in hohen Ehren geſtanden und mit vielem Segen gebraucht worden.

Wir haben dies Werk nun auch in zwei Gemeinden in theils einer, theils zwei wöchentlichen Betſtunden ſeit 5 Jahren bereits gebraucht und ſind mit demſelben in ſeinen verſchiedenſten Partieen dadurch bekannt geworden. Darum glauben wir nicht unberufen zu reden, wenn wir jetzt, wo die ganze Frage doch noch eine offene iſt, und überall höchſtens Vorarbeiten getroffen werden, auch unſer Votum über dies Werk im Folgenden abgeben und darlegen, was wir darin gefunden und daran vermiſſen, zugleich aber auch unſere Meinung ausſprechen über das, was von einem bibliſchen Erbauungsbuch in unſerer Zeit zu verlangen iſt, und was wir darnach jetzt zu thun haben. Wir reden Niemandem zu Lieb und zu Leid, aber dem Herrn ſuchen wir zu gefallen, und das Heil ſeiner Gemeinde wollen wir fördern.

Sollen wir nun ſagen, was uns vornehmlich an den Würtemb. Summarien gefreut und angezogen, ſo iſt es zuerſt

die Glaubenseinheit, die durch das ganze Werk von Anfang bis zu Ende ſich hindurchzieht. Es iſt das Werk vieler Jahre, das Werk verſchiedener Männer, es iſt ein Werk über die verſchiedenartigſten Bücher, ein Werk über Altes und Neues Teſtament, ein Werk über Bibel und Apokryphen — und was immer und überall geſucht und gefunden wird, iſt der Eine chriſtliche Glaube. Chriſtus Jeſus der Herr über Alles iſt's, den die Summarien überall finden und predigen, und dieſem Herrn geben ſie allein alle Ehre und laſſen ſein Wort Alles allein gelten. Siehe da den Glauben der lutheriſchen Kirche, zugleich aber auch die rechte Analogie des Glaubens, als den rechten Gradmeſſer und Maßſtab für Alles. Und wenn der Herr ſagt: „die Schrift iſt's, die von mir zeuget", und er das als das zu Suchende hinſtellt, daß man Ihn finde, ſo müſſen die Würtemb. Summarien auch nach des Herrn Sinn das Rechte wollen und darum gewiß auch reichen Segen haben und bringen.

Zu dieſer Glaubenseinheit kommt weiter die Einfalt des Wortes, die von Anfang bis zu Ende ſich hindurchzieht. Wer hohe Worte ſucht, glänzende Beredtſamkeit, redneriſchen Schmuck, ſucht vergebens. Schlicht und einfältig, unſcheinbar vor einem oberflächlichen Beobachter geht die Auslegung vorwärts. Und doch, wer genauer zuſieht und mit Luſt und Liebe hört oder lieſt, der wird dem beiſtimmen, was die Ausgabe der Tübinger Fakultät 1709 im Vorwort bemerkt: „Gewißlich, „es ſtreitet Kunſt und Deutlichkeit, Geheimniß und deſſen „Oeffnung, Kürze und unerſchöpflicher Reichthum, verwun„derlich in ſolcher Arbeit mit einander." Das iſt aber das Weſen der Einfalt, daß die Perle unter einer verborgenen Hülle ruht, und daß das tief gründende Waſſer ſtill fließt.

Endlich rühmen wir noch den praktiſchen Sinn, der überall Gold zu Tage zu fördern weiß. Nur ein Beiſpiel. 1 Moſ. 16, wo Abram's Heirath mit Hagar, ſowie der Sarai nachherige Vorwürfe gegen Abram und endlich Hagar's Flucht vor dem gekränkten Eheweib erzählt wird, — weiſen die

Württemb. Summarien vor Allem nach, was wir von dieſer doppelten Ehe zu halten haben, ſodann aber zeigen ſie, was gar oft Schuld ſei, daß der Eheſtand ein Weheſtand ſei, wie es bald an dem Geſinde fehle, das trotzig und undankbar werde, daß man ſich fürchten müſſe (Hagar); oder an den Eheleuten, Eins ſchiebe die Schuld auf das Andere, wenn's nicht nach Wunſch gehe (Sarai), und hieran ſchließen ſich die nöthigen Vermahnungen, und wird am Schluß gar ſchön noch Hagar mit dem verirrten Schäflein verglichen, das der Erzhirte wieder heimbringe. — Zwar iſt dies Kap. ein ganz beſonders reiches und wohl gelungenes, aber Gold iſt doch überall zu Tage gefördert, und es thut uns leid, nicht mehr Beiſpiele anführen zu dürfen.

Mit dieſen drei Stücken glauben wir nun der Hauptſache nach die Vorzüge dieſes Werkes gezeigt zu haben, und wer ſieht nicht, daß mit ſolch' einem Erbauungsbuch viel Segen kann geſtiftet werden, woran dies Buch gewiß überall nicht arm geweſen iſt. Haben wir aber nun geſagt, was uns an dieſem Werk gefreut und angezogen, ſo ſei es uns nun auch erlaubt auszuſprechen, was wir daran vermiſſen, und was wir bei aller Anerkennung daran auszuſetzen haben.

Da müſſen wir denn zuerſt hervorheben, was wir zum Theil eben gerühmt, das vorwiegend praktiſche und paränetiſche Intereſſe. Zwar wird jedes Mal zuſammenfaſſend der Inhalt eines Abſchnittes angegeben, ehe eine Anwendung gemacht wird, ebenſo am Anfang des Kapitels, ſowie am Anfang eines jeden Theils: aber offenbar iſt das jedes Mal die ſchwächſte Partie im ganzen Werk. Um den inneren Zuſammenhang ſelber iſt's dabei wenig zu thun, Eins wird eben loſe an's Andere angereiht. Weil aber das „auch noch" im Kapitel vorkommt, darum muß es „auch noch" in der Zuſammenfaſſung erwähnt werden. Warum dies und jenes auch noch kommt, ſieht man nicht. Offenbar iſt dann die Anwendung die Hauptſache, und dieſer wird auch immer bald entgegengeeilt. „Hier haben wir zu bedenken", — „hieraus ler-

nen wir", — „Allhier kommt uns zu bedenken für", — „hiebei lernen wir" und dergl. ähnliche Formeln leiten dann sofort zur Hauptsache über, und es folgt dann eine Nutzanwendung irgend einer Art, vermahnend oder warnend, tröstend oder strafend oder belehrend. Und diese Nutzanwendung ist's nun auch allein, was beim Hörer Eingang oder Anklang findet, das Andere dagegen geht vorüber. Nehmen wir nun aber an, es seien wirklich lauter vortreffliche Nutzanwendungen, die sämmtlich das Herz getroffen haben, was ist dann geschehen? Antwort: eine Erregung, ein Eindruck, eine Willensbewegung, eine Gewissensschärfung hat statt gefunden, aber in die Schrift und zwar gerade in den vorliegenden Abschnitt ist nicht eingeführt worden. Nun könnte man freilich verschiedener Meinung sein über das Ziel und den Zweck solcher Betstunden, und könnte sagen, damit sei auch genug geschehen und etwas Anderes sei nicht die Absicht. Wenn aber der Zweck solcher Betstunden der ist, welchen — und wir glauben mit vollstem Rechte — der oben erwähnte Ober-Konsistorial-Erlaß selber angibt, nämlich „der Geistliche solle sich nicht mit einer „bloßen Hervorholung paränetischer Gedanken begnügen, son„dern die Zuhörer wirklich in das nähere Verständniß des „gewählten biblischen Abschnittes einzuführen suchen" — dann darf der Zuhörer nicht die Kirche verlassen etwa religiös oder christlich angeregt, sondern es muß ihm ein biblischer Abschnitt lebendig, lieb und bekannt geworden sein; er darf nicht fortgehen mit ein paar neuen Vorsätzen und Entschlüssen, sondern mit einem Wegweiser gleichsam, der ihn in die Schrift eingeführt, sonderlich in den vorliegenden Abschnitt immer tiefer einführen kann. Die Auslegung darf ihn nicht blos religiös oder christlich ergreifen, sondern muß ihn ins vorliegende Kapitel eingeführt haben. Wie bemerkt, es ist mögiich, verschiedener Ansicht zu sein über den verschiedenen Zweck von Sonntagspredigt und von Schriftauslegung in einer Betstunde: aber so lange jene Bestimmung des erwähnten E lasses die richtige ist — und wir halten sie für die einzig richtige —, so lange

bleibt es auch wahr, dem Bedürfniß genügen die Württ. Summarien bei aller sonstigen Trefflichkeit nicht.

Das Zweite, was wir zu rügen haben, ist der Mangel aller genetischen Entwickelung. Was wir damit meinen, wird am besten an einem Beispiel zu ersehen sein. Eine der schwierigsten, aber auch wiederum dem unbefangenen forschenden Leser lehrreichsten Partieen der Schrift ist die Geschichte Jakob's, wie er im Haus des Vaters, dann bei Laban in der Dienstzeit, endlich im eigenen Haus unter seinen Kindern lebt. Vornehmlich ist jene erste Periode eine crux für Viele gewesen. Man kennt Luther's Urtheil über die bekannte That Jakob's und seiner Mutter. Und was sagen die Summarien? „Diese That der Rebekka und Jakob's ist eine solche That, „welche nicht aus der gemeinen Regel der Schuldigkeit der „Weiber und Kinder gegen ihre Ehemänner und Eltern hergeflossen, indem diese Personen auf Hinterlist und Betrug mit „Isaak umgangen sind. Dieweil sie aber Gottes sonderbares „Wort, welches sie viel besser, als Isaak verstanden, vor ihnen „gehabt, und es Gott also geschicket, daß dies Werk so glücklich hinausgangen, so ist diese That unter die heroischen Thaten der gläubigen Altväter und Altmütter zu rechnen." Und zu der bekannten Geschichte 1. Mos. 30, wo vom Lohn Jakob's die Rede ist, bemerken die Württ. Summarien: „Man könnte hie auch wohl sagen, es hätte „Jakob mit Laban nicht gar zu aufrichtig gehandelt, denn man „solle nicht Böses mit Bösem vergelten. Aber das hat Gott „gethan, der dem Jakob dieses sinnreiche Stücklein eingegeben, „ihn auch so stattlich gesegnet hat. So gibt Gott noch manchem „Menschen in einer Handthierung oder künstlichem Handwerk „einen sinnreichen Verstand, dadurch er denselben berühmt und „gesegnet macht. Nun wohlan, Gott mache uns sämmtlich an „den Seelen reich, so haben wir genug hier und ewiglich! „Amen." Es würde uns zu weit führen solcher Beispiele mehr anzuführen, aber es mag das hinreichen. Denn welcher Gedanke bei einer solchen Auslegung einem einfältigen schlichten

Christen nahe liegen muß, sieht Jedermann, nehmlich der: eine solche Bibel kann nimmer von sich aussagen, daß alle Schrift nütze sei zur Lehre u. s. w. Solch ein Jakob, wie die Württ. Summarien ihn geben, steht zu hoch für uns, sein Exempel gilt uns nicht mehr, der ist nicht mehr unser Fleisch und Blut. Aber die Heiligen der Schrift sind arme Sünder wie wir, und erst Gottes lautere Gnade bringt etwas Gutes zu Stande, erst Gottes züchtigende, strafende und erziehende Barmherzigkeit schafft etwas Neues, und es braucht viel Langmuth und tragende Liebe Gottes, bis aus dem vielfach so unlauteren Wesen Jakob's das Feuer der Trübsal und des Kreuzes das gottgelassene aufrichtige Wesen des alten geläuterten Patriarchen wird, oder bis aus dem aufbrausenden, leidenschaftlichen Mose, der selber einen Todtschlag begeht, der demüthige Gottesmann wird, der zum Werkzeug Gottes taugt. Wir schweigen von andern Männern der Schrift, sonderlich von den Richtern, deren Charakterzeichnung in den Württ. Summarien dem Volk gar nicht zu bieten ist. Aber wir fragen nun, was gibt dem Volk mehr, und was ist biblischer: ein Heiliger, dessen Schwächen und Sünden „heroische Thaten" werden, die man nicht ansehen, geschweige gar nachahmen darf, oder heilige Gottesmänner, die Gottes Gnade aus armen Sündern durch viele Schwachheit hindurch im Feuer der Trübsal geläutert und erzogen hat zum Preis seiner Gnade? Ein lutherischer Christ wird um die Antwort nicht verlegen sein: aber dann ist unsere Zeit auch über die Württ. Summarien hinausgekommen, sie hat Etwas gelernt in der Exegese, das sie sich auch durch das beste alte Werk nicht darf rauben oder verkümmern lassen, — das ist die genetische Entwickelung.

Damit hängt nun enge zusammen ein Drittes, das wir beklagen, nehmlich der Mangel einer organischen heilsgeschichtlichen Erkenntniß; man sah die Schrift ausschließlich oder vorzugsweise darauf an, daß sie die Heilslehre enthielt: die Bedeutung, der Zusammenhang der Geschichte, das System der göttlichen Thaten, wie es durch die beiden Testa-

mente hindurchgeht, war zu wenig erkannt. Und dieß gilt insbesondere von dem Volk Israel, von seiner Bedeutung für die Zukunft, für die christliche Kirche, für die Welt der Völker, wie sie uns der Apostel Paulus im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Prophetie erschließt. — Gerade auf diesem Gebiete aber, auf der organischen Erkenntniß der Heilsgeschichte, liegen die Fortschritte der neueren Exegese, die so wenig schon abgeschlossen sind, daß sie vielmehr erst die Bahn für ein weiteres und tieferes Eindringen gebrochen haben.

Wenn man darum unser Votum haben will über die Württ. Summ., so sagen wir nach fünfjährigem fleißigem Gebrauch derselben also. Sollen die Württ. Summ. neben den sieben vom Oberkonsistorium zum Gebrauch freigegebenen Schriften, die in jenem Erlaß genannt sind, auch mit erlaubt werden — und unbegreiflicher Weise ist zwar Stiller's Psalmen-Erklärung und dergl. gewährt, die Württ. Summ. aber nicht erlaubt, sogar verboten worden —, ist das die Meinung jener projektirten Bearbeitung derselben, dann seien sie uns Allen herzlich willkommen. Ist aber die Meinung die, daß alle anderen Werke verboten, dagegen die Württ. Summ. neu bearbeitet an die Stelle des Seiler'schen Erbauungsbuches gesetzt und in der ganzen Landeskirche angeordnet werden sollen, dann will dies uns wenigstens als eine verfehlte Repristination erscheinen, und wir würden es für ein Unglück ansehen, wenn es wirklich so weit kommen sollte. Es würde damit unsere lutherische Landeskirche ein Werk erhalten, das unserer Zeit nicht mehr gewachsen ist, das, je rascher die Zeit vorwärts ihrer Endentwickelung entgegeneilt, um so weniger ihr die nöthige Wehr und Waffe bietet, das zur Hälfte, vielleicht noch mehr, unbrauchbar und ungenießbar ist, und das, wenn einmal durch Verordnung der Oberen überall befohlen und mit großen Kosten eingeführt, statt vorwärts zu führen, in vielen Stücken einen Hemmschuh anlegen würde.

Es sei uns nun vergönnt, auszusprechen, was wir von

einem biblischen Erbauungsbuch unserer Zeit glauben erwarten zu dürfen, um daran zuletzt noch unsere Meinung anzureihen über das, was nun von Seite der Kirche geschehen sollte. Und hier knüpfen wir an ein wenig gekanntes und doch ganz vortreffliches Werk an, zu dessen Bekanntschaft in weiteren Kreisen wir gern ein weniges beitragen möchten. Es führt den Titel:

Bibelstunden. Auslegung über das Alte Testament von F. J. Ph. Heim, Dekan in Tuttlingen. Erster Band, enthaltend das 1. Buch Mose. Stuttgart 1845. In Commission der J. F. Steinkopf'schen Buchhandlung.

Wenn irgend ein Werk, so kann diese Schrift zeigen, wie wahr die Lehre unserer Kirche von der Deutlichkeit und Klarheit der heil. Schrift ist. Denn, wie er selbst im Vorwort bekennt, so hat der Verf., um aus vielen Zweifeln, aus großer Unsicherheit und Verwirrung herauszukommen, mit Ausschluß aller weitläufigen Commentare und Hülfsmittel nur seine Bibel vorgenommen und dieselbe nach den Grundsprachen gelesen, betrachtet, durchforscht, und seinem forschenden Geiste haben sich reiche Schätze dadurch aufgethan, die ihn von Klarheit zu Klarheit führten. Im Licht des Gotteswortes hat er das edle Licht erkannt. Und wenn wir irgend einem Theologen oder auch einem gebildeten, weiter und tiefer forschenden Christen ein Werk nennen sollten, das ihn ins innere Heiligthum der Schrift, sonderlich des Alten Testamentes einführen könnte, so würden wir ihm Heim's Bibelstunden nennen, und wüßten gewiß, daß wir uns damit reichen Dank verdienen. Aber nicht das ist's, weshalb wir jenes Werk hier erwähnen. Hier soll's uns vielmehr zu etwas Anderem dienen. Wir sind nehmlich der festen Ueberzeugung, hier können wir lernen, was noth thut, wenn rechte Bibelstunden sollen gehalten werden.

Freilich zum Vorlesen wird sich das Werk wenig eignen; es ist überhaupt kein Buch, das sich nur so schnell und bequem weglesen läßt. Wer nur unmittelbar erbaut sein will und jegliches Nachdenken scheut, für den ist dies Werk nicht geschrie-

ben. Aber wenn ein Pfarrer ein Hilfsmittel sucht, um in die Schrift, sonderlich das 1. Buch Mose eingeführt zu werden, um gediegenes Material zu haben für seine Gemeinde, wenn ein Christ die Bibel lieb gewinnen und lernen will, was es heißt, ein Bergwerk durchforschen und tiefe Schachten graben und lauteres Gold zu Tage fördern, der möge zu Heim's Bibelstunden greifen.

Wir haben oben dreierlei an den Württembergischen Summarien auszusetzen gehabt: was wir dort vermißten, finden wir hier in gediegener und gründlicher Gestalt. Wir haben zuerst das vorwiegend praktische und paränetische Interesse gerügt an den Württ. Summ. Wie ganz anders ist's bei Heim's Bibelstunden. Was dort Hauptsache, ist hier Nebensache, oder doch nicht Erstes. Da kommt nicht eine Masse moralischer Nutzanwendungen, nicht einmal ums andere: „hieraus lernen wir", „hiebei haben wir zu bedenken" und dergl., wobei zuletzt bleibend doch nur wenig bedacht und erwogen wird. Aber der Inhalt des Kapitels steht uns lebendig in Einem Ganzen vor Augen, und ohne daß man's ausspricht, steht zwar nicht eine Summa einzelner Lehren und Nutzanwendungen vor Augen, wohl aber eine Person wie sie leibt und lebt, oder ein Ereigniß wie es Schritt für Schritt sich zugetragen, und damit ist genug Lehre und Nutzanwendung gegeben. Wir erinnern uns noch mit vielem Vergnügen einer Betstunde, der wir vor etlichen Wochen auf einer Reise in Württemberg beigewohnt. Zu Grunde lag 1. Mos. 44 die Geschichte vom Becher Benjamin's, und der Geistliche hatte sich, wie alsbald bei den ersten Worten zu erkennen war, genau an Heim's Bibelstunden bei seiner Vorbereitung gehalten. Nachdem er zuerst einige Einzelheiten erklärt, wie z. B. die Bemerkungen vom Becher Joseph's oder vom Alter Benjamin's, führte er seine Zuhörer noch einmal in die Lage der Brüder hinein, was bis jetzt mit ihnen vorgegangen, besprach sodann, warum Joseph noch Eins vornimmt mit ihnen, zeigte endlich, wie es damit auf's Höchste gekommen war und nun Alles reif war. Und damit war der rechte Wegweiser und Handleiter

den Zuhörern gegeben, sie hatten den rechten Fingerzeig, sie waren hineingeführt mitten in die Schrift, sie waren in mediam rem, mitten in das Kapitel hineinversetzt, und ungesucht bot sich nun nebenbei den Zuhörern selber Anwendung allerlei Art dar. Es war solch eine Bibelstunde eine Schriftauslegung, die nicht in eine Menge Einzelheiten, aber in die Schrift selber hineinführte und Lust und Verständniß machte für den besprochenen Abschnitt. Und das ist das Große, was Heim's Bibelstunden für jeden Abschnitt dem Leser geben können. Sie führen in die Schrift mitten hinein, und geben den rechten Fingerzeig, um weiter einzudringen.

Das Zweite, was wir vermißten bei den Württ. Summ., war die genetische Entwickelung. Und auch hier ist Heim reich, sehr reich an den feinsten, eingehendsten Bemerkungen und Beobachtungen. Wie geht er allen Personen nach in allen Verhältnissen, wie sucht er jeden Charakterzug zu deuten, zu veranschaulichen, zusammenzureimen! Mit welcher Liebe, mit welcher Beugung vor dem Schriftwort zeichnet er einen Jakob, wie weiß er eine Rebekka zu schildern gegenüber ihrem Isaak, gegenüber ihren beiden Söhnen! Wie schildert er dann wieder Jakob's Söhne, z. B. einen Ruben oder einen Juda! Wir machen nur darauf aufmerksam, wie trefflich er die Geschichte mit Thamar 1. Mos. 38 in Juda's Charakter und Entwickelung, sowie in die ganze Entwickelung der Geschichte des Hauses Jakob's einzureihen und als nothwendig hinzustellen weiß. Und was sollen wir erst sagen von Joseph's Zeichnung in allen einzelnen Lagen — wie er wird, was er geworden, wie er dann seine Brüder macht zu dem, was sie geworden u. s. f. Daß nun aber solch eine Darstellung erbaulich ist, daß die Darlegung, wie ein Werkzeug der Gnade Gottes erzogen und herangebildet wird, mehr erbaulich ist, als eine ganze Menge einzelner abgerissener Bemerkungen, leuchtet wohl von selbst ein: dann aber ist auch deutlich, was für ein Vorzug liegt in einer genetischen Entwickelung.

Wir haben endlich bei den Württemb. Summ. eine organische heilsgeschichtliche Erkenntniß vermißt,

inſonderheit die Erkenntniß der heilsgeſchichtlichen Bedeutung des Gottesvolkes, des Judenvolkes, und haben gezeigt, wie dadurch ſämmtliche prophetiſche Bücher des A. und N. Teſtamentes in den Württ. Summ. für unſere Zeit mit ihren Bedürfniſſen unbrauchbar und ungenügend geworden ſeien. Wie ganz anders ſtehen auch hier Heim's Bibelſtunden. Nicht Liebhabereien etwa, nicht realiſtiſche theologiſche Begriffe, nicht Oetingeriana und dergl., ſondern einfach die demüthige Beugung vor dem Schriftwort führt ihn zu der Erkenntniß, was das heilige Land iſt und ſein ſoll, was das Volk Iſrael jetzt noch iſt und werden ſoll, was für eine Zukunft Beidem bevorſteht u. ſ. w. Und hier machen wir beſonders auf zwei Abſchnitte ſeines Werkes aufmerkſam. Der eine Abſchnitt knüpft an die dem Abram gewordene Verheißung des heil. Landes an, und zeigt, was damit geſagt iſt, und der andere weiſt in der Geſchichte Joſeph's im Ganzen und Großen die ganze theils vergangene theils zukünftige Geſchichte des Judenvolkes nach. Beſonders der letztere Abſchnitt iſt reich an trefflichen Winken und tief eingehenden Bemerkungen und Beobachtungen über den geſchichtlichen Organismus des Reiches Gottes.

Es wird nun wohl Niemand aus dieſen unſern Worten den Schluß ziehen, als wollten wir Heim's Bibelſtunden für unſere Landeskirche empfehlen als bibliſches Erbauungsbuch. Zum Vorleſen iſt, wie geſagt, dies Werk in den gewöhnlichen Gemeinden ganz ungeeignet. Nur wo ein Pfarrer ſelbſt frei ſpricht oder ſucht ſonſt für andere gewählte Kreiſe paſſendes Materiale oder möchte ſelbſt für ſich etwas Erbauliches, das in den Kern tief einführt und das Nachdenken reizt und weiter führt, das aber nicht durch moraliſche Nutzanwendungen, ſondern durch die Sache ſelber, wie ſie leibt und lebt, erbaut: da, und nur da', empfehlen wir das beſprochene Werk des ſel. Verfaſſers. Was wir hier aber mit Heim's Bibelſtunden gewollt, war das, zu zeigen, was Schriftauslegung für's Volk ſein und geben ſoll, was man von Bibelſtunden (ſ. g. Betſtunden) erwarten ſoll und darf. Höher ſoll man nicht greifen,

aber — auch tiefer nicht. Mit abgerissenen kurzen erbaulichen Bemerkungen fördert man nicht, noch weniger führt man zur Schrift, führt man in die Schrift hinein. Heim's Bibelstunden, entweder als Grundlage eines freien Vortrags des Pfarrers, der den rechten Ton seiner Gemeinde gegenüber zu treffen weiß, oder dem Volk mundgerecht gemacht im Ton und Wort der Württ. Summ., deren Einfalt unübertroffen ist — das ist's und nicht weniger, was unsere Zeit von rechten biblischen Erbauungsbüchern erwarten darf und kann.

Und was nun? was hätte unsere Landeskirche demgemäß zu thun?

Darauf sagen wir: warten sollen wir, bis Gott uns ein biblisches Erbauungsbuch schenkt. Denn das muß geschenkt sein, erzwungen kann das nicht werden. Die Württ. Summ. waren ein Gnadengeschenk Gottes, und brauchen wir auch ein solches, so wird Gottes Gnade unsere Landeskirche nicht verkürzen. Was ist aber gethan, wenn wir nur schnell zufahren und durch unser Rennen und Laufen es erzwingen wollen? wenn wir nur schnell abschließen und durch Verordnungen ein Bibelwerk der Kirche aufdrängen? was ist geholfen, wenn in einem Jahr sämmtliche Gemeinden im Land mit vielen Kosten wirklich die Württ. Summ. haben und daraus vorgelesen bekommen? Antwort: Vor Allem sind den Gemeinden bessere Werke, deren sie sich freuen, entzogen worden. Caspari's Katechismuspredigten, die die Kirchen füllen und selbst in armen Gemeinden eifrigst gekauft und verbreitet werden, sind genommen. Besser's Bibelstunden, dies Meisterwerk, davon weiter zu rühmen nicht mehr noth thut, das auch Gemeindeglieder zum Wiederholen sich erbitten, ist genommen. Und so manch anderes treffliche Werk ist genommen. Und wodurch? Durch ein Werk, das gewiß auch nicht ohne Segen ist und gewiß viel Segen bringt, aber das doch auf die Länge dem Bedürfniß nicht genügen kann, ja von dem ein großer Theil völlig unbrauchbar ist. Und dies Werk, welches dann im ganzen Land wird angeordnet sein, kann dann nicht etwas Vorübergehendes sein, sondern ist auf die Dauer eingeführt, wird also jedes andere

Werk unmöglich machen und verdrängen, und so vielleicht reicheren und größeren Segen auf lange hinaus den Gemeinden entziehen.

Darum sagen wir, man solle warten, bis uns Gott ein biblisches Erbauungsbuch schenkt. Wer hätte noch vor wenig Jahren an ein Werk wie Besser's Bibelstunden gedacht? wer hätte an ein Volksbuch wie Caspari's Katechismuspredigten gedacht? Wer weiß, vielleicht gibt Gott diesen Männern oder sonst einem andern Werkzeug Gnade und Gabe, seiner Kirche ein biblisches Erbauungsbuch zu geben. Wie wäre unsere Kirche zu beklagen, wenn wir ein solches in einiger Zeit vielleicht erhielten und hätten uns ohne Noth durch zu rasches Vorwärtsgehen die Möglichkeit dies zu erhalten selber genommen. Hüten wir uns darum vor zu schnellem und unnöthigem Machen und Repristiniren: den Schaden hätten wir zu tragen. Es hat unserer Kirche Nichts geschadet, daß jener unentschiedene Gesangbuchsentwurf vergangener Zeit zurückgewiesen worden ist: hätte man ihn eingeführt, wir müßten noch lange unter seinem Joch seufzen. Durch Warten haben wir nun eine treffliche Gottesgabe erhalten, deren wir uns freuen wollen. Wer weiß, ob wir nicht auch in der Sache eines biblischen Erbauungsbuches etwas Gutes abwarten. Und warten wir vergebens, so schadet's nicht. Darben müssen wir um deßwillen nicht. Denn ganz stimmt unser Vergleich mit der Gesangbuchssache doch nicht. Dort mußten wir uns mit unserem kümmerlichen Gesangbuch fortbehelfen: hier haben wir doch treffliche Bücher als ein Interim. Dies Provisorium lasse man uns noch länger, und unsere Gemeinden leiden noch auf lange Zeit hinaus keinen Mangel. So lange Besser's Bibelstunden und Caspari's Katechismuspredigten in den Gemeinden gebraucht werden nebst etlichen guten anderen Büchern, sind sie gut berathen. Man gebe uns nur neben den erlaubten Büchern noch die Württemb. Summ. frei, denen vier der erlaubten Schriften wahrlich nicht entfernt an die Seite dürfen gestellt werden. Man gestatte nur unter Vorbehalt jedes

Mal besonders nachzusuchender höherer Erlaubniß auch sonst noch manches andere gute bekenntnißtreue Werk, deren es in den Schatzkammern unserer Kirche noch solch einen Ueberfluß gibt, und wovon unbegreiflicher Weise so wenig nur ist angeführt und erlaubt worden, ja wohl gar manches erst von der Liste der Generalsynode durch das Oberconsistorium ist gestrichen worden; wir erinnern z. B. nur an Leidinger's so brauchbares Büchlein über Abraham, das wahrlich die Vergleichung mit Stiller's Psalmen noch aushält. Man stelle endlich die freien Vorträge in den Betstunden nicht blos als etwas „ausnahmsweise und bis auf weiteres" nur noch zu Gestattendes hin; mag man immerhin genaue Vorbereitung verlangen, auch Werke hiezu vorschreiben, wie wir z. B. Heim's Bibelstunden dringend hiezu empfehlen, aber freuen soll man sich immerhin mehr noch über gute freie Vorträge in Betstunden, als daß man sie einschränke. Wenn der Pfarrer frei spricht und Fleiß darauf verwendet sich vorzubereiten, so wird sein Vortrag — und dabei mag er sich immerhin an irgend ein Buch halten — mehr Zuhörer in die Kirche hereinbringen und tiefer dieselben in die Schrift hineinführen, als wenn er noch so gut vorliest. Fleiß und Vorbereitung und Arbeit des Pfarrers macht auch fleißige und aufmerksame Zuhörer.

Finden diese unsere Wünsche Gehör, so haben unsere Gemeinden auf viele Jahre hinaus genug und sind überreich versorgt mit diesem Provisorium. Und wir können dann in diesem unseren mannigfaltigen Reichthum getrost warten, ob der Herr der Kirche seine milde Hand über uns aufthun und uns noch mehr segnen wird mit einem noch größeren Reichthum, nehmlich mit einem biblischen Erbauungsbuch, das uns die Schätze, die wir haben, kann vergessen machen. Darum ist das unser Votum: Nur Nichts zu schnell machen und erzwingen, nur keine noch so treffliche Repristination, aber eingedenk wollen wir bleiben des Wortes: „Hie ist Geduld der Heiligen noth!"

S.

Die Universität Rostock im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert von Dr. Otto Krabbe.

Wir beklagen es, daß die Aufgabe, welche unserer Zeitschrift zunächst obliegt, es nicht gestattet, eingehend über das vorliegende Buch Bericht zu erstatten, denn der Gegenstand, welchen dasselbe behandelt, und noch mehr die Art und Weise, wie er behandelt ist, könnte wohl dazu anreizen. Von einem Theologen, dessen Gelehrsamkeit und historische Forschungsgabe anerkannt sind, liegt uns hier eine mit größter Gründlichkeit geschriebene Geschichte der Universität Rostock vor. Das Bedürfniß einer Geschichte der deutschen Universitäten ist ein lange gefühltes: denn durch die Universitäten ist wenigstens in den früheren Jahrhunderten alles wissenschaftliche und kirchliche Leben bestimmt worden und Herr Dr. Krabbe ist nicht der erste, welcher einen Beitrag dazu liefert, aber er übertrifft seine Vorgänger weit durch die Gründlichkeit seiner Arbeit, und solche Arbeiten hätten vorliegen müssen, um Herrn Tholuck in den Stand zu setzen, uns in seinem „akademischen Leben des 17. Jahrhunderts" ein zuverlässiges Bild des damaligen Lebens zu entwerfen. Herr Dr. Krabbe war mit der Geschichte einer Universität natürlich an Rostock gewiesen. Rostock's Bedeutung aber war im 15. und 16. Jahrhundert eine große, und insbesondere war die theologische Fakultät in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von großem Einfluß auf alle die lutherische Kirche bewegenden Fragen und Angelegenheiten. Von der Geschichte dieser Universität wird in der Vorrede gesagt: „sie hat vor den meisten protestantischen Universitäten es voraus, daß ihre erste Periode uns noch das Bild einer katholischen Universität zeigt und uns die Katastrophe verdeutlicht, welche die Reformation im Universitätsleben hervorrief, andererseits aber auch die Kämpfe uns vorführt, unter denen nach dem Eintritt der Reformation die Umgestaltung ihres Lebens und ihrer Verfassung erfolgte, um dann eine neue Periode des Wachsthums und der Entwicklung innerhalb des reforma-

torischen Princips hervorzurufen. Rostock's Geschichte ist zugleich mit der Kultur- und Literärgeschichte der Ostseeländer in dieser Zeit enge verbunden, da der Wirkungskreis der Universität in ihrer ersten Periode sich auch auf die nordischen Reiche erstreckte und ihnen Bildungselemente darbot, bis jene so weit entwickelt waren, daß sie eigene Heerde der Wissenschaft gründen konnten ꝛc." Es ist also großen Dankes werth, daß uns die Geschichte dieser Universität wenigstens in den 2 ersten Jahrhunderten ihres Bestehens so diplomatisch genau und so beschrieben ist, daß uns damit ein anschauliches Bild von den damaligen Zuständen und Einrichtungen gegeben ist.

Wir erhalten im ersten Theil des Buchs eine genaue und interessante Kunde von den Universitäten des Mittelalters in ihrem Unterschied von denen der neueren Zeit, von der ursprünglichen Verfassung der Universität Rostock, und von den allgemeinen kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen zu Anfang des 15. Jahrhunderts, endlich von der humanistischen Richtung und deren beginnendem Kampf mit der älteren scholastischen Richtung.

Der zweite Theil enthält die Geschichte der Universität von der Reformation an und wir erlauben uns, wenigstens aus diesem Theil der Geschichte einige Mittheilungen zu machen, von dem Gedanken ausgehend, den wir auch sonst schon bethätigt haben, daß es unseren Lesern angenehm sein wird, wenn wir sie in solcher Weise auf bedeutende Bücher aufmerksam machen.

Rostock gehört zu den Universiäten, auf denen die katholische Kirche nicht ohne schweren Kampf der neu eindringenden reformatorischen Richtung Raum verstattet hat. Die Universität bewahrte noch geraume Zeit den alten kirchlichen Charakter; die frischere geistige Bewegung, welche in dem ersten Decennium des 16. Jahrhunderts auch in Rostock sich bemerkbar gemacht, war mehr durch den Impuls der humanistischen Richtung bedingt worden, als daß irgendwie auf kirchlichem Gebiet andere Faktoren hervorgetreten wären. Zwar zeigten sich un-

mittelbar vor dem Eintritt der Reformation in so fern reformatorische Tendenzen, als die in der Kirche vorhandenen Mißbräuche in weiteren Kreisen offenbar wurden, aber die katholische Kirche suchte gleich nach dem Eintritt der Reformation gegen jene reformatorischen Tendenzen zu reagiren und sich des reformatorischen Elementes zu bemächtigen, um dadurch die Gefahr von der katholischen Kirche abzuleiten. So kam es, daß erst um das Jahr 1526 die Reformation einigen Boden in Rostock gewann und erst 1531 der Sieg derselben entschieden war, aber vorerst zum Nachtheil der Universität, welcher viele Hilfsquellen dadurch entzogen wurden und deren Frequenz bedeutend abnahm. Die Universität hielt indeß von da an treu an der Reformation, welche sich auch zu allen Zeiten der kräftigen Unterstützung der Herzoge zu erfreuen hatte und blühte allmählig wieder auf. Wir begegnen bald bedeutenden theologischen Namen. Aurifaber, Heshusius, David Chyträus wirkten in Rostock. Heshusius hatte auch in Rostock Streit und Sturm zu bestehen. Er kam 1556 dahin als ordentlicher Professor der Theologie und Pastor an St. Jakobi, zu einer Zeit, in der „die Frage nach dem Amt und der Gewalt eines Pfarrers und Seelsorgers in ihrer ganzen praktischen Bedeutung innerhalb der Kirche mitten unter den Zerwürfnissen, welche die einzelnen dogmatisch nicht erledigten Kontroversen und die nicht geordneten Gemeindeverhältnisse veranlaßten, hervorgetreten war.“ „Heshusius entwickelte an der Universität und in seinem kirchlichen Amt große Thätigkeit und lebendigen Eifer, und vertrat sowohl in seinen Vorlesungen als auch in seiner kirchlichen Wirksamkeit die strengere Richtung innerhalb der lutherischen Kirche, welche in wissenschaftlicher Beziehung jede Abweichung von Luther's dogmatischer Auffassung bekämpfte, und den reineren und ursprünglich lutherischen Typus gegen alle Beschränkung und Trübung zur Geltung zu bringen suchte, in kirchlicher Beziehung aber bestrebt war, den zerrissenen und aufgelösten Gemeindeverhältnissen gegenüber durch Handhabung der Kirchenzucht zur Er-

neuerung des kirchlichen Lebens mitzuwirken.“ Von Anfang an wirkte also Heshusius für kräftige Aufrechthaltung der pfarramtlichen Macht und Verhängung der Kirchenstrafen gegen unbußfertige und offenbare Sünder und gegen versteckte Papisten. Darüber gerieth er in Streit mit dem Rath der Stadt, und obwohl der Herzog eifrig bemüht war, ihn zu halten, sah Heshusius sich doch genöthigt, seine Entlassung zu nehmen. Friedlicher war das Wirken von Chyträus, und er ist der bedeutendste unter den Rostocker Theologen dieser Periode. Er hatte 1550 den Aurifaber, welchen Melanchthon, nachdem er selbst einen Ruf nach Rostock abgelehnt, empfohlen hatte, dahin begleitet und von da eine Reise nach Italien unternommen. Sogleich nach seiner Rückkehr ward er, der sich damals durch seine Gelehrsamkeit und Persönlichkeit empfohlen hatte, als erst 21jähriger Mann nach Rostock berufen, 1551. Man trug bei seiner Jugend Bedenken, ihm sogleich eine theologische Professur zu übertragen und beschäftigte ihn erst an dem Pädagogium, bald aber begann er theologische Vorlesungen und bald dehnte sich sein Einfluß über die Universität hinaus auf die allgemeinen Angelegenheiten der lutherischen Kirche, und er war es vornemlich, welchem es die Universität zu danken hatte, daß ihre Stimme bei allen allgemeinen Angelegenheiten der Kirche gehört wurde, denn unter seinem Einfluß nahm die Fakultät eine Haltung an, welche ihr allgemeine Achtung und Anerkennung erwarb. Streng und gesund lutherisch gesinnt bewahrte sie sich durch diese ganze Periode hindurch nach beiden Seiten hin vor Abirrungen, und war so immer im Stande, ein gesundes und entscheidendes Urtheil in den so mannigfaltigen Streitigkeiten abzugeben. Es ist jetzt keine Angelegenheit von Interesse in der lutherischen Kirche, an welcher nicht die Universität Rostock Antheil genommen hätte. „Das Ansehen der theologischen Fakultät hob sich von Jahr zu Jahr und aus der Ferne wie aus der Nähe wurden ihrem Urtheil wichtigere theologische Kontroversen anheimgestellt.“ Die Antwerpener Lutheraner ließen, nachdem ihnen der öffentliche

Gottesdienst gestattet war, sich durch die Rostocker Fakultät berathen, der Herzog Johann Wilhelm begehrte von der Fakultät Gutachten über die Weimarische Confutation, durch den Einfluß der Rostocker Fakultät und insbesondere des Chyträus waren auch die Wittenberger genöthigt, ihre Beschlüsse gegen Schlüsselburg, der ihnen als Anhänger der streng lutherischen Lehre zuwider war, zurückzunehmen. Dem Chyträus dankte sie vorzugsweise die ausgezeichnete Stellung, die sie jetzt einnahm. Dessen eigene Bedeutung in der Heimath wurde durch die wichtige Mission, welche er in den Jahren 1568 und 69 überkam, das Religionswesen in Oesterreich nach dem Maß der Augsburgischen Confession zu ordnen, nur erhöht: der Herzog, der in diesen Jahren ein Consistorium errichtete, that dabei nichts ohne den Rath des Chyträus und ernannte ihn auch zum Beisitzer dieses Consistoriums. „Durch die Errichtung des Consistoriums und durch seine Verknüpfung mit der Universität hatten aber die Herzöge eine feste Basis kirchlicher Ordnung geschaffen, welche durch ihren Anschluß an die theologische Wissenschaft zugleich eine Garantie in sich trug, daß sie im Stande sein werde, der Bewegung zu widerstehen, welche gerade jetzt durch die heftigen Ausbrüche der Lehrstreitigkeiten die lutherische Kirche zu spalten oder wohl gar aufzulösen drohten.“ Wir sehen darum in allen wichtigen Angelegenheiten die Rostocker Fakultät mit Chyträus an der Spitze eine wichtige und oft entscheidende Rolle spielen. So in dem durch Flacius hervorgerufenen Streit über die Erbsünde, in den Bestrebungen Jakob Andreä's zur Wiederherstellung der Eintracht innerhalb der lutherischen Kirche, bei welchen insbesondere Chyträus aufs lebhafteste und entscheidend betheiligt war. Chyträus ward ferner von dem Herzog Julius von Braunschweig bei Gründung der Universität Helmstädt zu Rath gezogen, wie auch späterhin sein und der Rostocker Fakultät Rath in den Fragen über die Annahme der Konkordienformel und über die Ubiquitätslehre von ihm in Anspruch genommen wurde. Bei Gründung der Universität Helmstädt hatte der

Herzog dem Chyträus dringend angelegen, eine Professur an dieser Universität anzunehmen. Er lehnte diesen Ruf so wie viele andere im Interesse Rostock's ab, „und die Universität erkannte dieß in vollem Maß an, da die Studirenden namentlich aus Dänemark, Norwegen und Schweden seinetwegen nach Rostock kamen, insbesondere nachdem das Ansehen der Wittenberger Fakultät durch ihre Philippistische Richtung und durch ihre Hinneigung zum Krypto-Calvinismus bedeutend gesunken war."

Bis in das erste Jahr des 17. Jahrhunderts währte die Wirksamkeit von Chyträus, er starb am 25. Juni 1600. Was kann man aber Größeres von einem akademischen Lehrer sagen, als was Herr Dr. Krabbe von ihm sagt, daß er bis zum Schluß des Jahrhunderts der ganzen Fakultät seinen Charakter aufgedrückt habe. Ihn selbst schildert Herr Dr. Krabbe so: „Er war Schüler Melanchthon's und mit ihm persönlich befreundet, aber er war seinen Weg selbstständig gegangen und hielt den Standpunkt lutherischer Rechtgläubigkeit, ohne die Abweichungen Melanchthon's zu theilen, fest. Nicht im Princip, das er nicht abschwächte, wohl aber in seiner ganzen friedliebenden Persönlichkeit, die weit entfernt war, die Gegensätze zu schärfen oder zu übertreiben, lag die Vermittelung. In ihm stellt sich daher der lutherische Typus rein und lauter dar, da er bei aller Verehrung für Melanchthon doch dessen specifische Lehrauffassung nicht theilte, und von Anfang an ein entschiedener Gegner Peucer's, seiner dogmatischen Ansichten und seiner Bestrebungen war. Diese Richtung bewahrte die Rostocker theologische Fakultät unter dem überwiegenden Einfluß des Chyträus wesentlich in dieser Periode."

Dem Chyträus hat es die Universität Rostock vorzugsweise zu danken, daß sie für alle Zeiten der lutherischen Kirche in dankbarem Andenken steht. Wir aber freuen uns auch dessen, daß die Rostocker Fakultät der Gegenwart ihre Ehre darein setzt, zum lutherischen Bekenntniß zu stehen, wie Chyträus gethan hat.

Die Humaniſten und das Evangelium.

(Fortſetzung.)

Es iſt in der That von einem eigenen Intereſſe, eine Bewegung auf dem Gebiete des Lebens entſtehen zu ſehen, welche tauſend Herzen in Einer Empfindung verbindet und des Einzelnen Vornehmen oder Zufahren, Sieg oder Unterliegen zu einer Hausangelegenheit von Nationen oder Klaſſen derſelben wie durch einen Zauberſchlag geſtaltet. So war's mit Reuchlin's Handel. Lange zuvor, ehe er nach Mainz von Hochſtraten vor's Inquiſitionsgericht citirt war, hatten ſich alle Humaniſten Deutſchlands, ja man kann ſagen, alle gebildeten Kreiſe, mit lebhafteſter Sympathie zu Reuchlin geſtellt und nahmen ſeine Sache als die ihrige auf. Selbſt ein guter Theil des Clerus, namentlich des gebildeten Epiſkopats ſympathiſirte mit ihm. Hochſtraten und ſeine Helfer ſahen ſich in allem Vornehmen getäuſcht. Statt Reuchlin im Gerichte niederzuwerfen und den Fuß auf ihn ſtellen zu können, mußten ſie es mit ſeinem Stellvertreter verſuchen, und ſich an den Pabſt gewieſen ſehen. Als ſie endlich, nachdem Reuchlin erſchienen war, in jenem Pompe ſich zum Gerichte in Mainz niederließen — 12. October 1513 —, welcher dem dummen, großen Haufen von jeher Sand in die Augen zu ſtreuen vermochte, als die mönchiſchen Ketzerrichter, umringt von Doktoren und Clerikalen aus Mainz, Köln, Löwen und Erfurt, jenen damaligen Sitzen des Obſcurantismus, ſich mit der ſtärkſten der

Waffen versehen hatten, allen denen 300 Tage Ablaß zu versprechen, welche bei der Bekanntmachung und Vollziehung des Urtheils über Reuchlin als einer Glaubenshandlung gegenwärtig sein würden; als alle Pfeile geschärft und in Gift eingetaucht, alle Sehnen gespannt und schon des Ketzermeisters Finger am Stecher gekrümmt war — wagt es der Kurfürst, mit einem Prohibitivmandat dazwischen zu fahren und die ganze Dominikaner-Komödie dem Gelächter der Jungen oder dem Grimme der Gereiften und Einsichtigen Preis zugeben ..... cum multa subsannatione insequentibus pueris et stridentibus adultis etc. Meiners p. 179.

Aber nun erst entbrennt der Streit in voller Heftigkeit. Das Geschäftliche zwar desselben wird nach Rom verlegt, woselbst eine besondere Commission zur Untersuchung der Angelegenheit vom Pabste nicht ohne günstige Vorzeichen für Reuchlin ernannt und derselben der gelehrte und treffliche Kardinal Dominikus Grimano zum Vorsitzer bestimmt wurde. Aber der persönliche Handel spielte sich in Deutschland fort und Trümpfe wurden nicht minder von den gebildeten Humanisten, als von der Partei der Dunkelmänner aus schmutzigen Karten ausgeworfen.

Hauptrollen in humanistischen Reihen übernahmen zur Vertheidigung Reuchlin's zwei Männer, die allein schon werth und vollwichtig wären, als Charakterbilder ihrer Zeit und Träger und Förderer des damaligen Lebens in den Mittelpunkt unserer Betrachtung gestellt zu sein: Wilibald Birkheimer und Ulrich v. Hutten.

Wir können nicht an ihnen vorübergehen. Den äußern Verlauf ihres Lebens zeichnen wir nur mit flüchtigen Strichen, weil wir zwei, der deutschen Nation so werth oder doch so bedeutend gewordene Persönlichkeiten als gekannt voraussetzen dürfen. Aber da wir den Leser in Birkheimer's Haus und Umgebung einführen und auf Hutten's Fahrten und Faten um Reuchlin's Sache willen unsere Blicke richten müssen, so dürfen wir nicht versäumen, wenigstens das zu unserm

Bilde Dienliche mit in den Rahmen der Darstellung aufzunehmen.

Es wäre wirklich für eine geschickte und von poetischem Vermögen geführte Feder ein köstlicher Vorwurf, jene Nürnberger Zustände zu schildern, die zur Zeit des entstandenen Reuchlinisten-Bundes — wenn wir das Zusammengehen und Wirken gleichgesinnter Menschen in Einer Sache also nennen dürfen — obwalteten. Es giebt Städte in der Gegenwart, in welchen sich die ganze Bedeutendheit eines Volkslebens nach Kunst, Wissenschaft, Politik und Industrie centralisirt, in denen die Hauptpulse des Lebens schlagen und die Hauptnervengeflechte aller geistigen Bewegung sich unversehens bilden. Jedermann kommt mit diesen Punkten ohne es zu wollen und zu beabsichtigen in Beziehung, wird von daher bestimmt und führt selbst unwillkürlich sein Mehr oder Weniger diesen Centralpunkten zu. Immer aber ist's entweder die Anwesenheit und Gunst eines Herrschers, seines Hauses und seiner obersten Gewalten, oder die neue Weltmacht des Verkehrs, seiner Züge und Kreuzungen, wodurch sich solche Centra und Herzpunkte des Volkslebens bilden. Und wo der zuletzt genannte Faktor, nämlich Verkehr und Handel vorzugsweise die Bedeutung ertheilt, da findet man bei aller Blüthe der Kunst und Wissenschaft dennoch dieselben wenigstens nicht als Dominante des Ganzen. Anders Nürnberg auf dem Gipfel seiner Größe. Ein Herz für Deutschland in ganzer Fülle und im vollen Schlage, und in und mit dem Leibe gewachsen. Ohne der Sitz eines Herrscherhauses zu sein, erhob sich Nürnberg mit seinem Gemeinwesen zur politischen Macht, mit seiner gewerblichen Thätigkeit zur Meisterin aller Zünfte und Genossenschaften, mit seinem Kunstsinne zur hohen Schule aller deutschen Kunstjünger und mit seiner wissenschaftlichen Bedeutung zum Musensitz für gereifte Männer aller Kreise des deutschen Landes.

Wo ein Adam Kraft mit dem Meisel, ein Peter Vischer und Sebastian Lindenast mit dem Hammer, ein Veit Hirschvogel und Albrecht Dürer mit dem Pinsel

und der Palette in der Hand Kunſtgebilde ſchufen, daran ſich heute noch das Auge erquickt und der Kunſtgenoſſe bildet; wo die Mathematiker: Walter, Johann Werner, Konrad Heinvogel, Johann Schoner, Sebald Schreier, Hartmann Schedel, Peter Dannhäuſer und Löffelholz — letztere 4 hochvermögend auch im Patriziate der Stadt — nicht nur mit Zirkel und Quadranten der Wiſſenſchaft dienten, ſondern auch durch klaſſiſche Studien ſich und ihre Umgebung belebten; wo die Juriſten — wir nennen den trefflichen Rathsſchreiber Lazarus Spengler, die frühern Lehrer des Rechts und ſpäteren Conſulenten der Stadt, die Patricier Chriſtoph Scheurl, Gabriel Paumgärtner, Sixtus Tucher und Hieronymus Ebner nicht minder ſorgſam in der Pflege des Rechts, als begeiſtert für humaniſtiſche Bildung ihre Wirkſamkeit äußerten; wo in die Pröbſte — Melchior Pfinzing, Chelidonius und Grünbeck — und ſelbſt in einen vom Athem der Zeit und ſeiner Vaterſtadt erfaßten Schuſter — Hans Sachs — jener Geiſt fuhr, der jedesmal das Leben des Ganzen zu Früchten nationaler Dichtung treibt: wo Das und viel Aehnliches zu gleicher Zeit und wie aus einem Guſſe ſich in einem Gemeinweſen hervorhebt, da iſt nichts Gemachtes und Herbeigezogenes, ſondern ein geiſtig und urſprünglich Gewordenes und hat deßhalb auch die Macht eines vollen Lebens.

In der Bewegung dieſes bedeutenden Lebens nun war Ein Mann wieder der gemeinſame und gleicherweiſe wie das Ganze in freier Eigenthümlichkeit gewordene Mittelpunkt. In Wilibald Birkheimer verband ſich von dem Guten aller deutſchen Zeiten ein reiches Maaß mit dem Beſten, was jene bewegte Zeit, in der er wirkte, herausgebar. Große Thaten ſind es nicht, die ihn hervorhoben und ihm Macht verliehen; die Ueberreſte ſeiner literäriſchen Leiſtungen ſind gleichfalls nicht geeignet, ſeine Bedeutenheit und ſeinen Einfluß zu erklären; aber daß er in ganzer Fülle war und hatte, wornach die beſten ſeiner Zeitgenoſſen ſtrebten, daß ſeine ganze Erſchei-

nung, Neigung und Wirksamkeit der Ausdruck dieser gemeinsamen Bestrebung war, das stellt ihn so weidlich in seine Zeit hinein.

Wilibald Birkheimer — man findet Billibald Pirkheimer und Wilibald Birkheimer — geboren am 5. December 1470, gehört einem alten Nürnberger Patriziergeschlechte an, welchem edle Glieder entsprossen waren. Es paßt zu der ganzen behaglichen Erscheinung Birkheimer's, sich so wohl geboren zu wissen, und es erweckt schon von vornherein alle Ehrfurcht für ihn, wenn man liest, wozu ihm sein Ahnenruhm dient (opp. p. 239). Durch die Fürsorge seines Vaters, eines höchst gebildeten und der humanistischen Richtung lebhaft ergebenen Mannes, scheint er frühzeitig eine tüchtige Bildung erhalten zu haben. Ueber seine Jugendgeschichte ist indessen trotz Imhoff's und Anderer Bemühungen wenig Spezielles zu erheben. Nach einigen Reisen mit dem Vater an verschiedene Höfe begab sich Wilibald im 18. Jahre an den Hof des Bischoffs von Eichstätt, wo es hoch herging in ritterlichem Brauch. Da gabs Kämpfe im Turniere und ernstliche Fehden mit des Bischoffs adeligen Nachbarn. Es gefiel ihm nicht minder hier, als er sich durch seine Tapferkeit und Liebenswürdigkeit wohlgelitten machte. Nach 2 Jahren zum Studium der Rechte in Padua. Weniger die juridischen als die humanistischen Studien lagen ihm hier an. Hierüber einiges Mißbehagen des Vaters, der ihn veranlaßte, in Pavia es gründlich mit seinen Berufsstudien zu nehmen. Das that Wilibald mit aller Treue, ohne sich in klassischer Bildung zu vernachlässigen. Durch Umgang mit den höhern Klassen der dortigen Familien, über deren Verschmitztheit und moralische Verderbniß er sich indessen später genugsam aussprach, gewann er an Feinheit des Umganges, ohne an Biederkeit und Ungezwungenheit der ihm bis an's Lebensende gebliebenen deutschen Eigenthümlichkeit zu verlieren. Nach siebenjährigem Aufenthalt in Italien, gereift an Geist und Körper und mit einem, auch dem Fernstehenden Achtung gebietenden und zugleich Ver-

trauen erweckenden Wesen angethan, zurück in seine Vaterstadt. Verehelicht 1497. Als Rathsherr, hierauf als Gesandter der Stadt, nach 3 Jahren als Anführer des Nürnberger Contingents im Kriege Maximilian's mit den Schweizern in einem Grade ausgezeichnet, daß er es in Gunst und Ehren beim Kaiser hochbrachte und ein wahrer Segen seiner Vaterstadt wurde. Des öffentlichen Wirkens als Rathsherr überdrüssig, von 1501 an auf einige Jahre glücklich als Privatmann, den Wissenschaften, seiner Familie und seinen gelehrten Verbindungen allein lebend. Nach dem Tode seiner edlen Frau Crescentia, die ihm 5 Töchter geboren hatte, abermals in den Rath und bis 1522 ununterbrochen als politische Bedeutenheit für seine Vaterstadt, für die Wissenschaft und Deutschland wirksam.

Was ihn uns bedeutend und werth macht, in unserem geschichtlichen Bilde als lebendige Figur aufzutreten, das ist seine nach manchen Hemmnissen dennoch volle Begeisterung für den humanistischen Aufschwung seiner Zeit und Nation, sodann seine offne Theilnahme an den Bildungskämpfen derselben, insbesondere an der Reuchlinischen Streitsache, endlich sein Eingehen in den reinen Kern des Evangeliums und seine Mitgenossenschaft und Mitleidenschaft für dasselbe.

In Birkheimer's Haus muß man sich versetzen; was in demselben gedacht, bekannt und entworfen wurde, muß man würdigen; die Männer, die ein- und ausgingen von allen Enden Deutschlands, ja des gebildeten Europas *), muß man in's Auge fassen, um die Macht beurtheilen zu können, die im deutschen Humanismus schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts, also schon vor Luther's Zeugniß, Wagniß und Absagung wider Rom und dessen noch unbeeinträchtigter Herrschaft hervorgetreten war. Nenne man von den wissenschaftlichen und mit Birkheimer in die lebendigste Verbindung gekom-

*) Siehe das Gedicht Hermann's vom Busche an ihn. Opp. Pirkh. p. 48 und das Gedicht des Cochleus p. 327.

menen Notabilitäten jener Zeit, welche immer: Ein Interesse bewegte sie, für Eine Sache hatten sie Herz, Kopf und Hand: die Befreiung ihres eigenen Denkens und Lebens und die Rettung der deutschen Nation von unerträglichen und an allen Gelenken des Daseins haftenden Fesseln. Nur da, wo ein stumpfer Sinn oder das dickmaterielle Interesse die Zuneigung bedingte, war dem scholastischen und römischen Wesen als solchem die Handreichung gewiß. Ueberall wo der Geist die Spannkraft und das Leben die Stellung hatte, unter den Einfluß des allgemeinen Aufschwungs zu gerathen, war ein noch nicht klar bewußtes und um das Ziel verlegenes, aber mächtiges und unbezwingliches Etwas ein- und aufgetreten, das Geschichte so oder so zu machen berufen war. Dabei ist allen Vertretern dieser Richtung eine gewisse sittliche Freudigkeit eigen, die, weit entfernt sich wegen der vorhandenen und täglich bemerkbarer werdenden Kluft ein Gewissen zu machen, im besten Rechte zu sein und Gott und seiner Sache zu dienen sich bewußt war. Zur Sünde war noch nicht gemacht, was an sich Trieb der Pflicht und Wahrheit gewesen.

Die Sache Reuchlin's, so unbedeutend im Ausgang und so gedehnt und widerwärtig im Verlaufe, stellte das klar heraus. Die Judenfrage nicht, wohl aber die Sache der Bildung und Wissenschaft, der freien Forschung und unverkümmerter Studien hatte schon genau geschieden zwischen hüben und drüben. Und daß sich der Kölner und ihrer Genossen Eifer mit solch' fanatischer Zähigkeit ihrer bemächtigte, eine Glaubenssache und eine Frage über kirchliches Sein und Nichtsein daraus machte, das war nicht im Geringsten von den Humanisten gewollt und erstrebt, das ist vielmehr nur eine instinktmäßige Aeußerung der Furcht, dem neuen Geiste nicht gewachsen zu sein und ihm auf irgend welche Weise über kurz oder lang unterliegen zu müssen.

Wenn man die Beziehungen kennt, in welchen nur die Eine Persönlichkeit des Wilibald Birkheimer zu den vornehmsten Geistern und Charakteren der damaligen gebildeten

Welt stand und dabei erwägt, daß nicht nur ein Erasmus noch ungebunden, sondern selbst noch ein Cochleus und Eck voll Gluth für die Eine Sache war*), so möchte man fast wünschen, daß das Jahr 1517 noch um ein Dezennium hinaus gerückt wäre. In der Reuchlin'schen Sache handelte es sich vorab noch nicht um Kirchenzucht und Pfründe, um Jurisdiktion und Insel, um Succession und Vorbehalt. An Ueberzeugung und Neigung hängte sich noch nicht das Bleigewicht des Eigennutzes, der Menschengefälligkeit und der Rücksicht auf Besitz und Subsistenz. Und deßhalb konnte man auch wahrneh-

*) In Birkheimer's Apologie Reuchlin's, vom Juni 1517 findet sich folgendes Verzeichniß von Theologen der neuen Richtung, in einer lebensfrohen und an Entwürfen reichen Stunde am gastlichen Tische Birkheimer's mit mehreren Genossen entworfen: Der Cardinal von Gurk, Johann Franz Picus von Mirandula, Hermann Graf von Nuenar, Johann Hessus, Bernhard Adelmann, Jakob Bannisis, Marquard von Stein, Sebastian Sperantius, Wolfgang von Tanberg, Passauer Canonicus, Erhard Truchseß, Eichstädter Canonicus, Andreas und Jakob Fuchs, Johann Staupitz, Augustin Lupf, Prior der Augustiner in Heidelberg, Kilian Leib, Prior in Rebdorf, Johann Macheysen, Franziskaner Provinzial, Gregorius Muffel, Carmeliter Provinzial, Melchior Pfinzing, Propst zu St. Sebald, Georg Beheim, Propst zu St. Lorenz in Nürnberg, Erasmus von Rotterdam, Johann Speyserius, Johann Eck, Paul Phrygio, Johann Oecolampadius, Aesticampianus, Johannes Cochleus, Thomas Murner, Wenzeslaus Link, Martin Luther, Theodorich Zobel, Johann von Questenberg, Johann Wimpheling, Martin Reuß zu Nürnberg, Georg Reyß zu Freiburg, Carthäuser Prior, Wolfgang Wolbrecht, Augustiner Prior zu Nürnberg, Johann Lang, Johann Fug, Augustiner, Hieronymus Emser, Johann Cäsarius, Konrad Pelikanus, Benedikt Chelydonius, Mutianus Ruphus, Johann Berner, Georg Spalatin, Thomas Venatorius, Johann Haner und Lorenz Böheim vor Allen. Cf. auch das ausführlichere Verzeichniß in Meiners I. S. 155 und Mayerhoff's S. 217 ff.

men, wie der Puls der Nation schlug, und wessen sich die Macht zu versehen habe, die um ihrer selbst willen nie Hände reichen und schreiten darf, wohl aber drängen und niederhalten muß. Zu sagen, was ohne Luther's Werk in Deutschland geworden und wie die Mine, an welcher schon zweihundert Jahre gegraben und an die zu Anfang des 16. Jahrhunderts die Lunte schon gelegt war, sich entladen hätte, das vermag wohl kein Mensch. Aber daß die Entzweiung im Reuchlinistenstreit vollzogen und eine Umkehr in's Alte unmöglich war, darüber sprechen sich Stimmen aus, deren Ernst und Bedeutung nicht zu verkennen ist. „Jeder Tag, ja was sage ich, jede Stunde erwecket Jünger der Wahrheit und Freunde der guten Künste. Sie glühen vor Eifer der guten Sache zu dienen. Seltsames könntest du hören, wenn sie sich ihre Absichten mittheilen. Ich halte dafür, wir werden sehen, was die Welt nicht erwartet und es wird kommen, was Alle verwundert." „Die ganze Welt theilt sich in 2 Partheien. Eine ist für die Dummen, die andere für Reuchlin" — so schreiben Lorenz Beheim und Mutianus.

In mitten dieser den Reuchlin betreffenden und weit über ihn hinaus reichenden Sache stand Wilibald Birkheimer als leitendes Haupt. Wie sehr er anfangs sich sträubte, sich mit den Cölnern und ihrem gemeinen Schützling einzulassen, wie sehr er es Reuchlin verdachte, seine Würde durch diesen Streit zu gefährden, so scharf drang dennoch sein Blick in die eigentliche Natur desselben. Zwar trat er noch nicht mit einer Schrift hervor, sondern sprach sich nur mit Wort und Briefen voll Verachtung über die Scholastiker und ihre Machinationen aus; aber an ihn wendete sich mit Frage um Rath, wer immer einen Zutrag zur gemeinsamen Sache thun, von ihm erholte man sich Bescheid, wo man bei üblen Gerüchten entmuthigt, sich aufrichten wollte, bei ihm suchte Zuflucht, wer durch ein Zeugniß für die Wahrheit zu Schaden und um Brod gekommen war. Auf ihn entlud sich aber auch der Haß der Obscuranten mit jener Fülle der Schmähung, die zwar in je-

nem Jahrhundert allenthalben ihre Pflege, aber hier einen ganz besonders willkommenen Entledigungspunkt hatte. (Opp. p. 401).

In der Genossenschaft der Streiter für die Sache des Humanismus und vornehmlich für den Reuchlin'schen Handel ragte neben Wilibald Birkheimer jener Mann hervor, der, was Hochsein und Niedersein, Ehre und Schande, gute und böse Gerüchte betrifft, fast originell in der Geschichte jener Zeit dasteht und heute noch als Bild von grell gemischten Farben gilt. Wir meinen den Ritter und bekränzten Poeten Ulrich v. Hutten. Man hat sich in unsern Tagen viel Mühe gegeben, an seine Blößen hinzuleuchten und jeglichem Geschwür an seinem kranken Leibe nachzuspüren. Weil er so ganz mit vorwärtsgewendetem Angesicht, in dem sich aller Trotz des zum Letzten entschlossenen Feindes ausspricht, seine Stellung wider Rom genommen hat, so zählt er heute noch zu denen, für die nicht Gnade oder nur Gerechtigkeit zu finden ist. Wie sein Maaß voll war von Haß und Grimm wider Rom und übergeströmt ist auf allen seinen Wegen, so schüttet man ihm noch ein voll, gedrückt, gerüttelt, überflüssiges Maaß des Hasses und der Unbild nach in seine Asche.

Man hat aus dem Mittelalter mehrere höchst ergötzliche Züge von ritterlichen Naturen aufbewahrt, die nach ihrer Eltern Gelöbniß in die Kutte gesteckt werden sollten, aber mit Hand und Fuß sich ihrer zu erwehren wußten. Durch lebenslänglichen Haß wider das Mönchsthum pflegten sich solche ungeschoren Gebliebene in der Regel zu rächen. Ohne ein Eppelein v. Geilingen an Grausamkeit und Bosheit zu sein, war Ulrich v. Hutten doch jenem gleich in früh eingesogenem Widerwillen gegen das mönchische Wesen. Zum großen und lebenslänglichen Verdrusse seines Vaters — eines Ritters aus altadeligem Geschlechte in der Nähe von Fulda — entfloh Ulrich v. Hutten nach 5, für seine Bildung sehr austräglichen Jahren aus dem Kloster zu Fulda. Ein ausgezeichneter und den edelsten wissenschaftlichen Neigungen ergebener Mann — Eitelwolf v. Stein —, der Hut-

tens bedeutende Anlagen erkannt und ihn für claſſiſche Studien begeiſtert hatte, mochte nicht ohne Betheiligung an ſeinem Entſchluſſe, das Kloſter zu verlaſſen, geweſen ſein. Wenigſtens iſt in Hutten's Briefen ein Wort aufbewahrt, das Stein zum Abte über Hutten ſprach: tu ne hoc ingenium perderes! (Opp. Hutt. ed. Wagenseil T. 1. p. 68). Man denke ſich die Spannkraft eines 16jährigen — Hutten iſt am 22. April 1488 nach Melanchthon geboren und verließ 1504 Fulda — fünf volle Jahre unter Mönchen gehaltenen Junkers, der ſich ohne Mittel und Rath allein aus Trieb nach höherer Bildung und Widerwillen gegen ein auferlegtes, unerträgliches Joch mit der Reflexion: „ich weiß in einem andern Stande meiner Natur nach Gott und der Welt gefälliger zu dienen," ſorglos wie ein Vogel in die Lüfte erhebt, da der Käfig offen ſteht! Er wandte ſich nach Erfurt. Dieſe Univerſität, damals gerade von bedeutenden jungen Männern, unter ihnen Crotus Rubianus, Eoban Heſſe und Peter Eberbach, frequentirt, bot dem wiſſensdurſtigen und nach Licht und Leben ſehnſüchtigen Jüngling während ſeines kurzen Aufenthalts — eine peſtartige Krankheit vertrieb im Sommer 1505 Lehrer und Studenten — die beſte Gelegenheit, ſich wiſſenſchaftlich namentlich in der römiſchen Literatur zu fördern. Für die Mittel zu ſeiner äußern Subſiſtenz ſorgte wahrſcheinlich der oben erwähnte Herr v. Stein und einige Hutten'ſche Verwandte. Von Erfurt nach Cöln mit dem geiſtreichen, lebensfrohen und von Witz ſprudelnden Crotus. War's ein noch im Gemüthe haftender und im Kloſter eingeſogener Reſpect vor dem Scholaſtizismus, der hier ſeine volle Vertretung hatte, war's der Ruf eines Johann Rhagius, eines Jakob Wimpfeling, Sebaſtian Brandt, Heinrich Bebel, Veit Berler und Grafen Nuenar, der Hutten mit ſeinem Freunde nach Cöln zog — das iſt unbekannt. Wahrſcheinlich wirkte das erſte Motiv. Wir finden ihn nämlich ziemlich lange in Cöln den ſcholaſtiſchen Studien ergeben und mit Scotus, Bonaventura und Thomas v. Aquin eifrigſt beſchäftigt.

Auch eignete er ſich ſchnell alle Künſte eines guten ſcholaſtiſchen Streiters an und handhabte ſeine Syllogismen, die Schärfe der magistralium definitionum, conclusionum, corollariorum, propositionum explicitarum et implicitarum wider männiglich am Rheine, wie ſpäter ſeinen Degen am Po und zu Viterbo. Doch konnte ſein Vertrag mit dem Scholaſtizismus nur von kurzer Dauer ſein. Wo die Theologie ſich mit der Löſung der Frage beſchäftigte: warum Adam im Paradieſe von einem Apfel, *) und nicht von einer Birne gegeſſen habe? Ob Chriſtus in der Form eines Kürbiſſes hätte erſcheinen und wie er in dieſer Geſtalt ſein Werk hätte ausrichten können? Ob Gott etwas Geſchehenes ungeſchehen und eine Geſchwächte zu einer Jungfrau machen könne? Ob die an eine conſecrirte Hoſtie gelangte Made oder Maus ihre Natur verändere? Ob Petrus hätte conſecriren können zur Zeit da Chriſtus am Kreuze hing? wo dieſe und tauſend ähnliche „Subtilitäten" den ſiedenden Geiſtern des 16. Jahrhunderts vor- und nachgekaut wurden, da konnte es nicht fehlen, daß entweder ein Ekel, der die genoſſene Koſt mit einemmale auswarf, ſich einſtellte, oder daß die Satyre, in dieſem Jahrhundert beſonders in Athem, mit vollſtem Behagen ausbrach und ſich gütlich that.

Bei Hutten erfolgte Beides. Es iſt von Bedeutung und in der Entwicklung des Reuchlin'ſchen Streites und namentlich für die ſpäter von uns zu erwähnende Geſchichte der Epistolae obscurorum virorum von nicht geringer Folge, daß Hutten und Crotus ſich die Cölner Leute des alten Syſtems und des alten mit keinem Bildungselement gemiſchten Weſens von Angeſicht beſehen hatten. Es hätte die Phyſiognomie eines Ortuinus Gratius, Jacob Hochſtraten und Arnold Tongern — man findet gleichmäßig Tungern, de Tungaris und a Tongaris — nie ſo getreu und der da-

*) Wir haben ſchon einmal vor Jahren in dieſer Zeitſchrift darauf aufmerkſam gemacht, daß erſt ſeit Auguſtin, der zuerſt die Paradieſes-Frucht als Apfel bezeichnete, dieſe Spezies zur Ehre gekommen ſei, zur Verführung der Stammältern beigetragen zu haben.

maligen gelehrten Welt zu unauslöſchlichem Gelächter gezeichnet werden können, wäre nicht Hutten und ſein Freund aus angeſtammter oder noch nicht überwundener Anhänglichkeit an das alte Syſtem zu ihren Füßen getrieben worden.

Der Umſchlag vom Alten zum Neuen war freilich ſtark und entſcheidend.

Hutten mochte nämlich bald gemerkt haben: „quod nihil est cum Scotis et Thomistis;“ „quod non sunt sufficientes et quod unus Poeta valet decem Magistros;“ „quod Magistri artium non sunt Magistri in septem artibus, sed potius in septem peccatis mortalibus“, wie die Epistolae obscurorum virorum mit unnachahmlicher Naivetät ſagen. Deßhalb verband er ſich mit der humaniſtiſchen, damals in Cöln nicht ſchwach vertretenen Partei. Das Geſchick ſeines Freundes Rhagius Aesticampianus, den die Obſcuranten der Verführung der Jugend, der Störung der öffentlichen Ruhe und der Beſchimpfung der heiligen Theologie anklagten und vertrieben, war das ſeine. Es hatten nämlich „tunc Magistri suum tempus“ erſehen, „ut vindicarent se cum adjutorio Dei. Et collegerunt Magistri et Doctores concilium et dixerunt: Quid facimus? Quia hic homo multa mira facit: si dimittimus eum sic, omnes credent, quod est doctior nobis, ne forte veniant moderni et dicant, quod sunt de meliori via quam antiqui et vilificabitur nostra Universitas et fiet scandalum. Et dixit Magister Andreas Delitsch, qui est etiam alias bonus Poeta, quod videtur sibi, quod Esticampianus est in universitate tanquam quinta rota in curru, quia impedit alias facultates quod supposititi non sunt bene in eis qualificati. Et alii Magistri juraverunt, quod est ita et summa summarum ipsi concluserunt, quod vellent excludere vel relegare istum Poetam, etiamsi deberent in perpetuum habere inimicitiam.

Beide zogs nach Frankfurt an der Oder: Es wurde nämlich am 27. April 1506 dieſe neue Univerſität eingeweiht und ein friſches Leben entfaltete ſich daſelbſt. Nach Verlauf zweier

überaus glücklicher, der Wissenschaft und dem Umgang mit edlen und gebildeten Freunden, unter welchen die Gebrüder von Osthen, gewidmeter Jahre befiel unsern Hutten jene furchtbare Krankheit, die an seinem schwachen Leibe fraß, bis er -- 29. August 1523 — im 36. Jahre seines Lebens, treu gepflegt von dem evangelischen Pfarrer Hans Schnepp auf der Insel Ufnau im Zürchersee verschied.

Diese Krankheit war allerdings die Lustseuche und es konnte nicht fehlen, daß Hutten, der ihr zum Opfer fiel, damit sich seinen Feinden zu einer Lästerung seines Charakters preisgab, die nicht endet, vielmehr sich immer heftiger erhebt. Es hilft da nicht, daß man seine Ehrenrettung mit dem Nachweise versucht, es habe damals jene Krankheit seuchenartig Europa durchzogen und die Menschen zu Tausenden weggerafft, es seien die reinsten Menschen aller Stände, Kaiser, Päpste, Fürsten, Bischöfe, Mönche davon ergriffen worden und haben es in ihrer Unschuld kein Hehl gehabt. Das hilft bei seinen grimmigen Feinden Alles nicht. Ritter Hutten ist ein zu verhaßtes Geschichtsbild, er hat's zu entschieden verdorben, als daß man nicht jede Gelegenheit ergreifen sollte, ihn mit seinem Aussatz vorzuführen und das hic niger est, hunc tu Romane caveto zu rufen. Am stärksten hat es Raynald in seinen Annalibus eccles. gemacht: „Huttens Krankheit ist eine Strafe Gottes, daß er zum Lutherthum übergetreten ist." Ein kleiner Anachronismus von 12 Jahren. Was liegt aber dem Hasse daran? Es geht eben wie bei Vetter Jürgen. „Warum prügelst du denn deinen Jungen?" „Weil er morgen in die Beeren gehen wird, prügle ich ihn mir heute."

Und doch getrauten wir uns mit bestem Gewissen für Huttens Sittlichkeit einzustehen. Er war ein leidenschaftlicher, heißblütiger und gewiß von manchen sittlichen Vergehungen nicht freier Mensch. Aber der Kern seines Wesens war sittlich. Keine gemeine Ader läßt sich an ihm entdecken. Während die Schriften mehrerer der damaligen Humanisten reich an Lasciviläten sind, beurkunden Hutten's Schriften bei aller Bitterkeit der Satyre und aller Lauge des Spottes gerade in geschlecht-

lichen Dingen eine auffallende Reinheit oder vielmehr eine Freiheit seiner Phantasie von unzüchtigen Bildern, die Bürgschaft ist für den sittlichen Grund seines Wesens. Freilich, wenn man sich ihn als Verfasser der Epistolae obscurorum virorum denkt, so stößt man auf Schmutzereien aller Art. Allein zum 1) sind unverkennbar eben diese Gemeinheiten mit der Absicht niedergeschrieben, sie in ihrer Niederträchtigkeit bloszustellen und beweisen am Ende für den sittlichen Charakter des Satyrikers, statt gegen ihn, und zum zweiten liegt in diesen Rohheiten nichts von jener lüsternen Raffinerie und Freude an der Obscönität, wodurch sich ein unsittlicher Charakter gütlich thut; sondern sie sind der Ausbruch des polemischen Muthwillens, der gerade aus der Gosse sich die Hand zum Wurfe füllt, in welcher sich der Gegner wälzt.

Von 1508 an beginnt für Hutten eine an Leiden und Drangsalen schwere Zeit. Bei seiner leidenschaftlichen Wanderlust und seinem Grundsatz:

Nusquam habitare magis quam me delectat ubique;
Undique sunt patriae rura, domusque mea.

achtet er nicht des kranken Leibes Pein, nicht die Gefahren der herbstlichen Stürme auf der Ostsee, nicht Hunger und Blöße; fort treibt's ihn über Hamburg oder Bremen, nach Greifswald, woselbst er in der Universitäts-Matrikel mit den Worten inscribirt steht: Ulricus Huttenus poeta Clericus Herbipolensis gratis intitulatus, quia spoliatus omnibus bonis. Eine trübe und trotz einiger, darüber erschienener Schriften nicht aufgehellte Geschichte mit dem Bürgermeister Wedag Lötz und dessen Sohn, dem Professor Henning Lötz vertrieb Hutten von Greifswald und wir finden ihn, ein Bild des Jammers, von den Vorbenannten fürchterlich zugerichtet, seiner Kleider und Papiere beraubt, mit Wunden bedeckt, im Dezemberfroste 1509 auf der Strasse nach Rostock. Von da nach einem glücklich, in wissenschaftlichen und freundschaftlichen Genüssen zugebrachten Jahre gegen Ende 1510 nach Wittenberg. Doch zog's ihn, den

Unruhigen und zum fahrenden Scholaſten mit allen Attributen des leeren Beutels, des zerriſſenen und ſchmutzigen Gewandes und dabei der ſtets gegenwärtigen Luſt nach Abentheuern und geiſtreichen Streichen Ausgeſtatteten ſüdwärts nach Böhmen und Mähren. In Olmütz durch Gunſt des trefflichen Biſchofs Stanislaus hoch zu Roſſe, mit Geld in der Taſche und einem köſtlichen Ringe am Finger. In Wien gleichfalls geehrt und guter Dinge bis Frühjahr 1512. Ueberall durch treffliche Gedichte und wiſſenſchaftliche Leiſtungen zur Vermehrung ſeines Ruhmes in Deutſchland wirkſam. Hierauf nach Italien und nun wieder namenlos unglücklich und von Elend zu Elend und Schmach zu Schmach gezerrt. In Pavia, woſelbſt er, um ſeinem Vater ein Genüge zu thun, Jurisprudenz zu treiben ſich vornahm, gerieth er bald in Folge ſeines brennenden Franzoſenhaſſes in ſchwere, lebensgefährliche Händel. Drei Tage war er von einer Anzahl Franzoſen in ſeiner Wohnung belagert und zugleich von einem heftigen Fieber gepeinigt. Jeden Augenblick mußte er fürchten, erwürgt zu werden. Einen Blick in die Energie ſeines Geiſtes und die Spannkraft ſeiner ſelbſt in Fieberhitze und in der Nähe des gewaltſamen Todes noch wallenden poetiſchen Ader zu gewähren, theilen wir die von ihm in dieſen Zuſtänden auf ſich ſelbſt verfaßte Grabſchrift mit:

Qui misere natus, miserabile transiit aevum,
Saepe malum terra, saepeque passus aqua.
Hic jacet Huttenus, Galli, nil tale merenti
Insontem gladiis eripuere animam.
Si fuit ex fato, ut tot male viveret annos,
Optatum est, quod tam corruit ille cito.
Ipse suas coluit per mille pericula Musas,
Et quanti potuit, carminis auctor erat.

Die Schweizer befreiten zwar Hutten von den wüthenden Belagerern, aber ihn ſelbſt mißhandelten und beraubten ſie aus falſchem Verdachte. Hier verſank Hutten in die tiefſte leibliche Noth und kam in ſchrecklichem Zuſtande in Bologna an.

Der Hunger trieb ihn als gemeiner Soldat in Maximilians Heer — penuria viatico militare etiam coactus sum. Doch währte ſein Dienſt nur kurze Zeit. Die Woge ſeines Geſchickes hob ihn wieder hoch empor. Veranlaſſung war jene ſcheußliche Blutthat, von Herzog Ulrich von Würtemberg an Johann v. Hutten, ſeinem Rathe und Freunde, um deſſen buhleriſchen Weibes willen am 8. Mai 1515 verübt. Ganz Deutſchland ward von einer ſittlichen Entrüſtung erfüllt. Unſer Hutten, von ſeinem Freunde Marquard von Hattſtein von dem Ereigniß unterrichtet, gerieth in eine, die innerſten Faſern ſeiner Seele erſchütternde Bewegung. Die gemeinſame Familiencalamität verband ihn wieder mit ſeinem Vater und ſeinen Verwandten. Die fulminanteſten Schriften, unter ihnen die wahrhaft ausgezeichneten orationes quinque in Ulricum Wirtembergensem und ſein Phalarismus, die Hutten von ſeinem Stammſchloß ausgehen ließ, brachten die ganze gebildete Welt wider den fürſtlichen Mörder in Alarm und verliehen zugleich dem Verfaſſer, der nun als wieder aufgenommener verlorner Sohn mit dem beſten Kleide, einem Fingerreife an ſeinem Finger und Schuhen an den Füſſen herrlich und in Ehren lebte, einen täglich an Ruhm und Anſehen wachſenden Namen. Sodann noch einmal nach Italien und zwar zum Studium der Rechtswiſſenſchaft, und dem beſondern Wunſche ſeines Vaters gemäß, nach Rom 1515—1517. Dießmal in Begleitung mehrerer fränkiſcher Junker und mit allen Mitteln zur Behauptung ſeines adeligen Anſehens verſehen. Aber nur mit halbem Herzen that er hier für ſeine juridiſche Bildung das Entſprechende. Ihm war die Reuchlin'ſche Sache ſchon ſeit 1514 zum Gegenſtand der lebhafteſten Sympathie geworden. Schon hatte er ſeinen triumphus Capnionis im Manuſcript bei ſeinen Freunden verbreitet. Kaum hatte er alſo Rom in Folge eines mit 5 Franzoſen zu Viterbo gehabten Raufhandels, bei welchem er einen derſelben tödtete und die übrigen in die Flucht ſchlug, verlaſſen und ſich nach Bologna gewandt, ſo widmete er ſich mit ganzer Seele und bis zu ſeinem Ende der Sache

Reuchlins. Des alten Mannes hypochonderische Grillen verscheucht er mit einem kühnen, alle Siegeshoffnung sprühenden Schreiben vom 13. Jan. 1517 und sagt sich ihm auf Tod und Leben zu. Weil Hutten Alles, was er war, mit ganzer Seele war, so war er auch, nachdem er in Cöln mit dem alten System für immer gebrochen hatte, ein Neologe intus et in cute. Man trifft selten und in gegenwärtiger Zeit gewiß nie einen Neuling par excellence, der sich in einer destructiven und mit aller Leidenschaft betretenen Richtung so religiös berechtigt und in Gott selig weiß als Hutten bis an sein Ende. Aber während ein Neuling der Gegenwart tausend Dinge hinter sich und um sich hat, die in ehrwürdigster Berechtigung ihm vor's Gewissen treten und ihm seine neologische Freude vergällen, stand Hutten und die damaligen Neuerer auf einem Boden, auf dem, was wissenschaftliches und religiöses Leben betraf, Alles verkümmert und faul und des Jätens bedürftig war. Das böse Gewissen war in der That nur da im Zuge, wo man nicht frisch voran wollte. Jede sittliche Potenz und jede charaktervolle Intelligenz war mit Leib und Seele der Neuerung zugethan, eben weil sie nicht das Produkt eines unpraktischen Idealismus und eines gewinn- und genußsüchtigen Egoismus, sondern des nicht länger mehr niederzuhaltenden Wahrheitstriebes war, der nach sittlicher und wissenschaftlicher Existenz rang. Und deßhalb ist das Bild Hutten's in der Geschichte der geistigen und religiösen Entwicklung trotz alles Unrathes, den das bigotte Parteiinteresse darauf wirft, so bleibend interessant, einmal weil ein Alles, aber auch Alles aufopfernder Feuereifer sich bis zur Selbstverzehrung dem Dienste der Wahrheit aus freiem Triebe überläßt, und sodann weil diese Selbstverzehrung erfolgt, ehe mit dem Talg und Fett nachgeholfen wird, das die beste und sittlichste Begeisterung im Laufe der damaligen Entwicklung nicht selten zu alteriren pflegte. Dieses Feuer einer ihres sittlichen Grundes und Rechtes gewissen Begeisterung spricht sich in jenem vorhin erwähnten Briefe an Reuchlin höchst wohlthuend aus. Zugleich läßt dieser Brief

errathen, wie mächtig sich Hutten und die mit ihm verbundene Partei der Humanisten weiß durch die Waffe, zu deren Handhabung sie von der Gegnerschaft durch die plumpesten Angriffe genöthigt wurden.

Die Epistolae obscurorum virorum, deren erster Theil im Frühjahr 1516, deren zweiter im folgenden Jahre erschien, haben in der Geschichte des Humanismus ein bis auf den heutigen Tag noch nicht verblichenes Interesse. Man hat stets über die Theilnahme Hutten's an denselben sich mit scharfsinnigen pro und contra abgestritten. Wer die nicht unbedeutenden diese Sache betreffenden Akten, namentlich wie sie Hagen ordnet und abschließt, mit Ruhe prüft, wird keinen Zweifel haben, daß Hutten der Verfasser einer großen Zahl dieser Briefe, dabei aber außer ihm und Crotus Rubianus, seinem Freunde, Peter Eberbach, die Hutten gleichfalls befreundeten Domherren Jacob v. Fuchs zu Würzburg und Friedrich Fischer zu Bamberg und vor Allen Graf Herrmann von Nuenar und Herrmann vom Busche betheiligt gewesen seien. Auch Birkheimer scheint mitgewirkt zu haben besonders im II. Theile. Hutten hat zwar in einem Brief an Richard Crocus die Autorschaft abgeleugnet und Erhard im Leben Reuchlin's (Geschichte der wiederaufblühenden Wissenschaften 2. Band) findet in der genauen Kenntniß der scholastischen Spitzfindigkeiten einen Grund gegen Hutten's Theilnahme. Indeß ist auf beide Einwendungen nicht viel zu halten. Jener Brief an Crocus enthält Spuren einer listigen Absichtlichkeit und was die Kenntniß der scholastischen Kniffe betrifft, so war wohl jeder gebildete Laie damaliger Zeit, geschweige denn ein mit diesen Dingen durch Studium und praktische Benützung der Schulkünste beschäftigter „Clericus Herbipolensis" in vollständiger Kenntniß derselben.

Für unsern Zweck liefern diese Briefe in zweifacher Hinsicht einen Beitrag. Für's erste gewähren sie einen Blick in den Bildungsgrad und Charakter der damaligen Träger des orthodoxen Kirchenthums, der, wenn auch getrübt durch die

Maßlosigkeit der satyrischen Launen, dennoch eine wissenschaftliche, sittliche und religiöse Verkommenheit und Versunkenheit jener gleichwohl unumschränkten Potenzen verräth, bei welcher ein allmähliges, aus Kräften des gepflegten kirchlichen Geistes erfolgendes Aufkommen nicht mehr zu denken war. Für's zweite offenbart sich in ihnen eine schon vorhandene Kluft der Anschauung und des Bildungsgrades zwischen den Anhängern der alten und neuen Richtung, die ein progressives Abbeugen der Einen von den Andern bis zur gewissen Trennung in Feindschaft ohne jegliche Vermittlung zur Folge haben mußte.

Für Beides mögen im Nachfolgenden kurze Belege dienen.

Schon daß an Ortuinus Gratius sämmtliche Briefe der Dunkelmänner gerichtet sind, darf nicht übersehen werden. Er war eine der größten theologischen und philosophischen Berühmtheiten am Rheine, dem nicht ein satyrisch erst geschaffener, sondern thatsächlich vorhandener Anhang strenggläubiger Schüler, durch ganz Deutschland verbreitet, zur Seite stand. Der Ton der Briefe, wie sich von selbst versteht, mit allen Künsten der Ironie in's Gröbste und Lächerlichste gezogen, war nicht neu geschaffen und unwahr, sondern der Sprache Unzähliger auf das Täuschendste nachgeahmt, was schon der Umstand beweist, daß nach Erasmus und Morus Erzählung diese Briefe von einer großen Zahl von Mönchen für echt aufgenommen und zum Lesen empfohlen worden war, bis sie das Geschrei der lächerlich gemachten Cölner aus ihrem Traume erweckte und ihren Haß nach Maßgabe der Täuschung erhöhte (cf. Dr. Mayerhof Leben Reuchlin's p. 223). Endlich werden Facta persiflirt, die in unzähligen andern Schriften jener Zeit mit größter Uebereinstimmung berichtet und Gegenstand vertraulicher Mittheilung in Briefen schon früher gewesen sind. Die Geschichte von dem Hühnchen im Ei, deren wir nachher aus den Briefen selbst Erwähnung thun werden, berichtet

ſchon Birkheimer auf ähnliche Weiſe in einem Briefe an Erasmus.

Es ſind dieſe Briefe ſo bekannt und in ſo Vieler Händen, daß es faſt überflüſſig erſcheint, unſern Leſern mit einigen Proben zu dienen. Allein abgeſehen davon, daß wir die mit dieſen Briefen etwa nicht vertrauten Leſer uns zu verpflichten gewiß ſind, indem wir ihren Blick auf ein den Charakter einer bedeutenden Zeit in ergötzlichſter Weiſe ausprägendes Produkt richten, erſpart uns das perſönliche Auftreten der im Reuchlin'ſchen Kampfe namhaft gewordenen Geſtalten eine Ausführung, dafür wir den Raum für Dinge wichtigerer und austräglicherer Art benutzen werden.

Unſere zwei Mittheilungen werden nach den oben bezeichneten Richtungen hin erleſen und mit den entſprechenden Bemerkungen von uns verſehen ſein.

Es iſt nicht Bequemlichkeit, wenn wir gleich nach einer Stelle im I. Briefe greifen. Er iſt auch anderwärts und zu andern Zwecken oft angeführt worden und ſo möge er ſich auch uns dienſtlich erweiſen.

Ein „Thomas Langschneiderius, Baccalaureus Theologiae formatus, quamvis indignus“ ſchreibt dem „Ortuino Gratio Daventriensi, Poëtae, Oratori et Philosopho nec non Theologo et plus si vellet,“ daß er, weil es um die Erforſchung der Wahrheit eine ſo gar hochwichtige und nützliche, ſelbſt von Ariſtoteles und der heiligen Schrift gerathene Sache ſei, ihn um Entſcheidung in einer höchſt bedeutenden Sache bitte. Die Sache ſei aber dieſe: Dudum fuit hic prandium Aristotelis, et Doctores, Licentiati, nec non Magistri fuerunt in magna laetitia, et ego fui etiam ibi, et bibimus pro primo ferculo tres haustus de malvatico, et pro prima vice imposuimus semellas recentes, et fecimus offam, et deinde habuimus sex fercula de carnibus et gallinis, et caponibus, et unum de piscibus: et procedendo de uno ferculo in aliud, semper bibimus vinum Kotzborgense, Rhenense, et cerevisiam Embeccensem, nec non Thurgen-

sem, et Neuburgensem et Magistri fuerunt bene contenti, et dixerunt quod D. Magistri novelli bene expediverunt se, et cum magno honore. Tunc magistri hilarificati inceperunt loqui artificialiter de magnis quaestionibus: Et unus quaesivit, utrum dicendum Magister nostrandus, vel noster Magistrandus, pro persona apta nata ad fiendum Doct. in Theologia. Et statim respondit Magister Warmsemmel Lansmannus meus, qui est Scotista subtilissimus et Magister XVIII. annorum: et fuit tempore suo pro gradu Magisterii bis rejicitus, et ter impeditus, et tamen stetit ulterius quoad fuit promotus pro honore universitatis; et intelligit bene factu sua, et habet multos discipulos, parvos et magnos, senes cum junioribus, et cum magna maturitate dixit, et tenuit, quod dicendum est, noster Magistrandus, quod sit una dictio, quia Magistrare significat Magistrum facere, et baccalauriare baccalaurium facere, et Doctorare, Doctorem facere: et hinc veniunt isti termini Magistrandus, Baccalaureandus, et Doctrinandus. Sed nostro, nostras, nostrare, non est in usu, et neque legitur in vocabulario Exquo, neque in Catholicon, neque in Breviloquio, ne in Gemmagemmarum, qui tamen habet multos terminos. Ergo debemus dicere noster magistrandus, et non Magister nostrandus. Tunc Magister Andreas Delitsch, qui est multum subtilis, et pro parte est poëta, et pro parte est Artista, Medicus et Jurista: et jam legit ordinarie Ovidium in Metamorphosiis et exponit omnes fabulas allegorice et literaliter: et ego fui auditor ejus, quia exponit multum fundamentaliter: etiam legit in domo sua Quintilianum et Juvencum, et ipse tenuit oppositum Magistro Warmsemmel, et dixit, quod debemus dicere Magister Nostrandus. Quia sicut est differentia inter Magister noster, et noster Magister: ita etiam est differentia inter Magister nostrandus, et noster magistrandus. Quia magister noster dicitur Doctor in Theologia, et est una dictio: sed noster magister sunt duae dictiones, et sumi-

tur pro unoquoque magistro in quacunque scientia liberali, seu mechanica manuali, seu capitali: et non obstat quod nostro, nostras, nostrare, non est in usu, qui possumus fingere nova vocabula: et ipse allegavit super hoc Horatium. Tunc magistri multum admiraverunt ejus subtilitatem: et unus portavit ei unum cantharum cerevisiae Neuburgensis. Et ipse dixi: ego volo expectare, sed parcatis mihi, et tetigit birretum, et risit hilariter et portavit Magi: Warmsemmel, et dixit: Ecce domine Magister, ne putetis quod sum inimicus vester: et bibit in uno anhelitu, et Magister Warmsemmel respondit ei fortiter pro honore Slesitarum. Et Magistri omnes fuerunt laeti et postea fuit pulsatum ad vesperas. Quapropter rogo excellentiam vestram, quod velitis mihi exponere mentem vestram, quia vos estis multum profundus, et ego dixi pro tunc: Magister Ortuinus debet mihi bene scribere veritatem, quia fuit praeceptor meus in Daventria, quando fuit tertiarius. Etiam debetis me certificare, quomodo stat in guerra inter vos et Doctorem Joannem Reuchlin, quia intellexi quod iste ribaldus (quamvis sit Doctor et Jurista) nondum vult revocare verba sua. Et mittatis etiam adhuc semel mihi librum Magistri nostri Arnoldi de Thungaris, quem articulatim composuit: quia est multum subtilis, et tractat de multis profunditatibus in Theologia. Valete, et non habeatis pro malo, quod scribo vobis ita socialiter: quia vos dixistis mihi olim, quod amatis me sicut frater, et vultis, me promovere in omnibus, etiamsi debeatis mihi concedere magnam pecuniam. Datum in Lyptzick.

Iſt ſolche Schilderung bloß Poſſe? Spricht nicht ein Zuſtand und die mächtige Wirkung eines Princips, das mutatis mutandis ſtets Dasſelbe kundgeben muß, aus dieſer Farce? Bringt die Starrheit und Abgeſchloſſenheit eines theologiſchen und kirchlichen Syſtems, das einen Vertrag mit der Wiſſenſchaft auch in neutralen Dingen doch wenigſtens beargwohnen

muß, nicht die denkfähigen und denkluſtigen Köpfe von ſelbſt dahin, am leeren Stroh der Caſuiſtik oder eines wie immer geſchaffenen Formalismus oder Nihilismus ſich zu zerarbeiten und eine Scheingenüge ſich zu bereiten? Und rächt ſich der gehemmte und überall ſchnell an ſein fertiges Ziel gewieſene Forſchungstrieb nicht mit gewiſſer Erſchlaffung der beſten Fähigkeit, mit einer fatuitas des Geiſtes, deren Entſchädigung auf einem andern, der wahren Bildung diametral entgegengeſetzten Gebiete nur die ganz naturgemäße und unausbleibliche Folge iſt? Läßt ſich aber hiebei der mächtige und zu den erſchütterndſten Gegenwirkungen treibende Anſtoß, der zuerſt in negativer und ſchließlich in poſitiver Beziehung durch die Reformation erfolgte, anders, denn als eine providentielle Segensthat begreifen, durch welche eine Erlöſung vom Fleiſch des Denkens und Lebens ermöglicht worden iſt?

Und nun unſre zweite Mittheilung:

Henricus Schaffsmulius ſchreibt dem M. Ort. Grat. in einer Gewiſſensangelegenheit: Nuper in Campo flore sedimus in uno hospitio et fecimus collationem et comedimus ova: et ego appariens ovum vidi, quod juvenis pullus est in eo, ostendi socio meo, tunc ipse dixit: Comedatis cito antequam hospes videt, quia quando videt, quod juvenis gallina est in ovo, ipse dicit: Solvatis mihi etiam gallinam, quia computat parvam sicut magnam. Et ego statim bibi ovum: et simul illum pullum intus, et postea cogitavi quod fuit dies Veneris et dixi socio meo, vos fecistis quod feci peccatum mortale comedendo carnes in feriis sextis. Et dixit ipse quod non est peccatum mortale, immo non est peccatum veniale, quia ille pullaster non reputatur aliter quam ovum donec est natus, et dixit mihi quod est sicut de caseis, in quibus aliquando sunt vermes, et in cerasis et in piscibus et in fabis recentibus: sed tamen comeduntur in sextis feriis et etiam in Vigiliis Apostolorum. Tunc ego abivi et cogitavi desuper. Et per Deum Magister Ortuine ego sum multum turbatus et nescio quo debeo me regere. Si vellem libenter consilium quaerere

ab uno Curtisano, tunc scio quod non habent bonas conscientias: videtur mihi quod istae juvenes gallinae in ovis sunt carnes, quia materia est jam formata et figurata in membra et corpus animalis', et habet animam vitalem, aliud est de vermibus in caseis et aliis quia vermes reputantur pro piscibus sicut ego audivi ab uno medico qui est valde bonus Physicus. Ergo rogo vos multum cordialiter quatenus velitis mihi respondere ad propositam quaestionem. Quia si tenetis quod est peccatum mortale, tunc volo hic acquirere unam absolutionem, antequam vado ad Almaniam, etiam debetis scire quod Magister noster Jacobus de Hochstraten acquisivit mille florenos ex Banco: et credo quod lucrabit causam: et diabolus confundet illum Jo. Reuch. et alios Poëtas et Juristas: quia volunt esse contra Ecclesiam Dei, id est, contra Theologos in quibus est fundata Ecclesia: ut Christus dixit: Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam. Et sic commendo vos Domino Deo. Valete. ~~Datum~~ in urbe Romana. p. 325 ff. der Londner Ausg.

Auch wieder Spaß und Narrentheidinge. Aber wer läugnet, daß in dieſer bittern Ironie vom Weſen der damaligen Religioſität ein in der Carricatur noch wahres Abbild gegeben ſei? Und wer fühlt nicht dem Humaniſten, der die Poſſe niederſchreibt, den Seelengenuß ab, ſich über dieſe und jede durch die Kirchengebote entſtehende Scrupuloſität meilenhoch hinausgehoben zu wiſſen? War da zu helfen und zu vermitteln mit den künſtlichen geiſt- und gemüthreichen Ausdeutungen der Kirchengebote, mit welchen der Katholicismus von heute ſich den raffinirten Geiſtern ſeines Bekenntniſſes und den kränkelnden und hinüberſchielenden Gliedern des unſrigen gegenüber zu verhalten weiß? Würde, wo Alles noch in der naiveſten Praxis wahr, unvermiſcht und ungeſchmückt auftrat, was dunkle Jahrhunderte geboren und zum Weſen der Religion erhoben hatten, die Sublimität der gegenwärtigen Vergeiſtigung der Gebräuche und Lehren ſich nicht wie ein cumu-

lus ineptiarum — um mit den Briefen zu reden, — damals ausgenommen und zum Stoffe für eine epistola clarorum virorum geeignet haben?

Die Rücksicht auf die Schicklichkeit verbietet uns, aus dem mit dem üppigsten Vorrath versehenen Gebiete Aushebungen zu machen, auf welchem die Sitten und geschlechtlichen Beziehungen der alten Partei blosgestellt sind. Auch diese Briefe tragen trotz aller Bosheit der Persiflage und Absichtlichkeit der Uebertreibung so sehr das Gepräge eines an Thatsachen sich reibenden Spottes, (man besehe sich z. B. den Brief von Magister Curio in der Münchner Ausgabe pag. 150 ff., in der Londner pag. 163 ff.), daß man vor einer Zeit erschrecken muß, in welcher solche Veröffentlichungen nicht einen allgemeinen Schrei der sittlichen Indignation von Seiten aller gebildeten Stände erregt, sondern vielmehr ein wahres Entzücken in allen denkfähigen Kreisen hervorgerufen haben. War die Zeit an sich so gemein und schamlos und waren ihre gebildetsten Träger so sittlich verkommen, daß sie über solch' heillose Unflätereien sich freuen konnten vor aller Welt? Gewiß nicht. Aber daß endlich einmal ein bevorrechtetes, mit allem Eingebinde versehenes und verzogenes Kind, das in Aller Ohren schrie, beim rechten Namen genannt wurde, daß eine Nemesis über ein Unwesen und eine im Clerus und namentlich im Mönchthum verbreitete Sittenpest und Scheußlichkeit noch dazu in so jocoser und doch dabei vernichtender Weise hereinbrach, darüber überwältigte die Freude den Anstandssinn und das Schicklichkeitsgefühl selbst der edelsten Naturen.

Wie im Hause Willibald Birkheimer's, so herrschte in ganz Deutschland eine unaussprechliche und nicht zu verhaltende Heiterkeit und Befriedigung über die anonyme Macht, die einen mit Riesenkräften ausgestatteten Popanz zu Boden streckte und über die Betroffenheit der Getroffenen, die vergebens um eine Form der Wiedervergeltung sich befragten. Von Erasmus wird erzählt, er sei über eine Stelle in den Epistolis so zum Lachen gereizt worden, daß ihm ein gefähr-

licher Geſichts-Abſceß aufging, deſſen Operation bereits von den Aerzten beſchloſſen war*). Nur ein einziger Mann, für Witz und Scherz durch ſein freies deutſches Blut ſtets geneigt und nie verlegen oder ängſtlich, im ehrlich offnen Streite auch zum Derbſten zu greifen, der Auguſtinermönch Martinus zu Wittenberg ſchüttelt ſein edles Haupt und ſpricht: Opus non probo, quod nec a conviciis et contumeliis sibi temperat.

Der weitere Verlauf des Reuchliniſchen Streites iſt von nun an für uns ohne Intereſſe. Bis zum Jahr 1520 zog ſich die Entſcheidung hin. Dieſe wurde für Reuchlin durch den kühnen Franz von Sickingen dadurch herbeigeführt, daß dieſer die Cölner Mönche zwang, dem Reuchlin die Prozeßkoſten nebſt Vergütung und Ehrenerklärung zu erſtatten.

Vom Gebiete der Geſchichte, welches wir nur in der Abſicht betraten, für gewiſſe, uns nahe am Herzen liegende Dinge Spruch und Beſcheid zu erhalten, treten wir nun, verſehen mit Bedarf und Reichniß, zurück, noch einmal indeſſen uns nächſtens vereinigend, um unſern Gewinn zu überſchlagen und ihn nach rechts und links zu theilen. Will's Gott, gehen wir des Antheils froh aus einander!

---

*) La lecture des épitres Obscurorum virorum fit en lui un grand effet. Elle le fit tant rire, qu'un absces, qu'il avait au visage en creva; il ne fut plus necessaire de le percer, comme les médecins l'avaient ordonné. Je cite les paroles de mon auteur: Adeo ejus lectione in risum profusus fuit, ut abscessum in facie enatum, quem medici secare jusserant, prae nimio risu ruperit. Simler, qui remarque cela dans la vie de Bullinger, observe que Jean Jacques Ammien, natif de Zurch, avait prêté à Erasme le livre, qui le fit tant rire et avec tant d'utilité. Ne mettra-t-on pas ceci entre les exemples du profit de la lecture? Pierre Bayle im Artikel: Erasme.

(Schluß folgt.)

Die evangelisch-lutherische Kirche im Großherzogthum Hessen, ihre Entstehung, Recht und gegenwärtige Lage.

Eine Denkschrift von Georg Reich, evangel. luth. erstem Pfarrer zu Reichelsheim im hessischen Odenwald. Stuttg. 1855.

Jetzt, wo in den verschiedenen Ländern Deutschlands Geistliche und Gemeinden sich wieder auf ihre Herkunft besinnen, ihre Kirche wieder lieb gewinnen und sich der Treue erinnern, die sie ihr schuldig sind, zeigt es sich erst, wie groß die Gefahr war, in der die lutherische Kirche sich befand. Man sollte darum meinen, von einem allgemeinen Bußgefühl sollten Geistliche und Gemeinden und sollten nicht zuletzt die Regierungen ergriffen werden, die Einen bei der Erkenntniß, daß sie, vom Unglauben in roher und feiner Form verführt, Recht und Bekenntniß der lutherischen Kirche verleugnet haben, die anderen bei dem Bekenntniß, das sie ablegen sollten, daß sie die Hand geboten zu solcher Verleugnung, wenn nicht gar zu ihr verführt haben. Aber es steht anders. Nur unter der Geistlichkeit ist die Zahl derer im Wachsen, welche reuig zu ihrer Kirche zurückkehren, langsamer in der Erkenntniß geht es in den Gemeinden her, die Regierungen aber sind zu zählen, welche freudig oder doch willig die Hand bieten zum Wiederaufbau der Kirche. Wir wollten nicht viel Aufhebens machen von der Versäumniß ihrer Wächterpflicht, welche sie sich haben zu Schulden kommen lassen. Von dem Unglauben und der Verwirrung in geistlichen und kirchlichen Dingen, welche die Geistlichkeit zum größten Theil zu verantworten hat, angesteckt, haben sie nur vollzogen, wozu der schlechte Geist der Zeit trieb. Aber wenn sie sich einmal in den Dienst der Zeit stellen, warum achten sie nicht wenigstens auf die Zeichen der Zeit und dienen

ſie nicht auch dem beſſer gewordenen Geiſt? Warum ſchärfen ſie nicht ihre Augen, daß ſie erkennen, welche Stimmen die der Wahrheit und des Rechts ſind? Oder ſollte das ſo ſchwer ſein? Sollte die Verwirrung ſo groß geworden ſein, daß man nicht mehr zu ſagen weiß, wo das Recht liegt? Dem iſt nicht ſo. Wer guten Willen hat, kann das ſehen. Aber man will es nicht ſehen. Da treten Geiſtliche auf und bezeugen, daß ihr Gewiſſen es ihnen nicht mehr verſtatte, die Kirche, der ſie nach Geburt und Ueberzeugung angehören, zu verleugnen. Sie treten auf in unirten und in nicht unirten Ländern. In den erſteren beſinnt man ſich kaum, man hält ihnen die Union entgegen, eine Union meiſt in Unglauben und Leichtſinn vollzogen, eine Union, bei deren Vollzug Niemand ihre Tragweite erwogen hat, am wenigſten Jemand den Gedanken auszuſprechen gewagt hat, daß mit ihr die lutheriſche Kirche nach Recht und Bekenntniß aufgehört habe. Iſt Buße und reumüthig Bekenntniß nur Pflicht des einzelnen Individuums und ſind die Kirchenregimente darüber hinaus? Sollte ein Kirchenregiment, das eine ſchlechte und leichtſinnige Union zugelaſſen hat, nicht zum allerwenigſten auf den Hergang bei dieſer Union ſich beſinnen, ſich reumüthig ſagen, daß es zum wenigſten Theil genommen hat an der dadurch entſtandenen Verwirrung und bei der Einſicht in dieſe Schuld, auch da wo es die Union nicht Preis geben will, doch denen Raum laſſen, welchen ihr Gewiſſen nicht mehr verſtattet, da zu bleiben, wo ſie jetzt ſtehen? Das iſt ja nicht der geringſte Unſegen, den die Union geſtiftet hat, daß jetzt Verwirrung allenthalben ſich eingeſtellt hat. Da findet ſich eine Union in dieſem und in jenem Lande vor. Man wußte nicht, was man that, als man ſie vollzog. In einem Athem ſagte man: „die beiden Kirchen ſind in eine zuſammengegangen“ und: „keine der Kirchen hat ihr Recht und ihr Bekenntniß darüber eingebüßt.“ Da kommt endlich die Zeit, in der man ſich beſinnt und nun erſt tritt die Blüthe der Verwirrung ein. Wir wußten nicht, was wir thaten, ſagen die Einen und ſich darauf berufend, daß immer betheuert ward, die Kirche habe

ihr Recht und Bekenntniß behalten, wollen sie eine Wahrheit mit diesem Satze gemacht und weggethan wissen, was dem im Wege steht. Die Union ist einmal da, sagen die Anderen, Recht und Bekenntniß der lutherischen Kirche darf nicht mehr geltend gemacht werden als mit dem Bestehen der Union verträglich ist und um der Wenigen willen, die sich dadurch beschwert meinen, darf sie nicht aufgegeben werden." Wir begreifen diese Rede und wollen ihr sogar ein gewisses Recht nicht abstreiten. Aber, fragen wir, wäre es nicht das Wenigste, was erwartet werden könnte, daß die Wächter der Kirche sagten, es ist durch unsere Schuld zu dieser Verwirrung gekommen und haben wir (mögen sie auch das noch sagen, wenn sie können) es auch gut gemeint, immerhin war unsere Rede und That nicht so klar, daß wir nicht Schuld haben an der Verstrickung, in welche die Gewissen gerathen sind, an uns ist es darum auch, diesen bedrängten Gewissen Raum zu geben, daß sie nach dem Glauben und Recht ihrer Kirche leben können? Aber nein, man verfolgt die Geistlichen, die solches wollen, als Störer der Ruhe und macht die Union erst recht fest, damit man leichter mit solchen fertig werde. So in unirten Ländern. Was sollen wir aber dazu sagen, daß es in nicht unirten oder halb unirten Ländern auch nicht anders steht? Da ist ein lutherisches Land, das einen lauten Nothschrei ausgehen läßt, daß man der Landesuniversität Lehrer geben möge, welche treu zu dem Bekenntniß der Landeskirche stehen und man antwortet mit Berufung eines Lehrers aus einem unirten Lande. Da ist ein anderes Land, in dem nur ein Theil der Gemeinden sich unirt hat, die anderen Gemeinden sind noch gesondert, das Kirchenregiment aber ist unirt und unter einem und demselben Regiment stehen Lutheraner, Reformirte und Unirte. Die geistlichen Stellen werden ohne Unterschied unter der Bezeichnung „evangelisch" ausgeschrieben, es wird nicht darauf geachtet, ob ein lutherischer Geistlicher an eine reformirte Gemeinde, ein reformirter an eine lutherische kommt. Auch in diesem Lande kommt ein Theil der Geistlichen zur Erkenntniß. Sofort finden sie Widerstand am Kirchenregiment.

Das Land, das wir meinen, ist das Großherzogthum Hessen.

Die Natur der dortigen Zustände werden wir nicht genauer beschreiben können, als indem wir Einiges von dem Verfahren des Kirchenregiments nach zwei verschiedenen Seiten hin mittheilen.

An der Landesuniversität Gießen lehrt bekanntlich Credner und daß er da so lehren kann, wie er lehrt, ist allein schon ein Umstand, der die ganze lutherische Kirche erröthen macht. Ihm scheint es doch nicht wohl geworden zu sein, als Zeichen sich einstellten, welche darauf hindeuteten, daß man das Bekenntniß der lutherischen Kirche und die Bekenntnißpflicht noch nicht vergessen habe. Er gab also, um vorzubauen, bereits 1852 eine Schrift aus, in der er so dreist war, zu behaupten, die hessische Landeskirche sei von Anbeginn schon durch Philipp den Großmüthigen nicht auf bestimmte Bekenntnisse, sondern lediglich auf das in der Bibel enthaltene und nach bester Ueberzeugung daraus zu schöpfende Wort Gottes gegründet. Man widersprach ihm und er schrieb wieder. Da machen sich 19 evangel. Geistliche und Candidaten Hessens auf, legen ein Zeugniß gegen ihn und seine Irrlehren ab, und erklären:

daß sie des Herrn Professor Credner über die Grundlagen des Christenthums und der Kirche öffentlich ausgesprochenen Ansichten der hessischen Kirchenordnung geradezu widersprechend erachten und dieselben so lange als Feindschaft wider das evangelische Bekenntniß betrachten, bis sie derselbe als geschichtswidrig und glaubensfeindlich widerruft.

Ferner: daß sie für ihre Person Herrn Professor Credner als außerhalb der allgemeinen christlichen, geschweige der evangel. lutherischen Kirche stehend ansehen müssen, so lange er durch Verwerfung des apostolischen Symbols selbst außerhalb der Kirche seine Stellung nimmt.

Zugleich protestiren sie hiemit öffentlich gegen Herrn Credner als Professor der evangelisch-lutherischen, überhaupt der christlichen Theologie in Gießen, da er die wesentlichsten Grundlehren der evangelischen wie der allgemeinen Kirche

verwirft und die jungen Theologen nur zu ihrem eigenen und der heil. Kirche Schaden unterrichtet und irre führt.

Daß diese Geistlichen aber ihr Zeugniß wider Herrn Credner zu begründen wissen, davon nur ein paar Belege. Von der Bibel sagt Herr Credner: „Gottes Wort ist nicht alles, was in der Bibel steht, sondern nur die in derselben enthaltene religiöse Wahrheit". — „Wir sehen, rein geschichtlich und damit positiv die Sache nehmend, in unserer heil. Schrift eine Sammlung derjenigen Schriften, aus welchen der nach göttlichen Gesetzen erfolgte Entwicklungsgang unserer christlichen Religion hervorgeht, von der Kirche zusammengestellt zu dem Zweck, daß wir aus dieser Schrift allein das wahre Gotteswort, das sie enthält, schöpfen."

Von dem apostolischen Glaubensbekenntniß sagt Herr Credner: „der biblisch durchgebildete Theologe weiß, daß es die „reine apostolische Lehre nicht enthält, und von gewissenhaften „Geistlichen auch nicht in diesem Sinn gebraucht werden kann. „Von dem athanasianischen Symbol ist es längst ausgemacht."

Nun also diese Geistlichen haben von dem Kirchenregiment für ihre Erklärung einen Verweis erhalten. Daß aber Herr Prof. Credner um seiner Lehren und Schriften willen von dem Kirchenregiment wäre angefochten worden, davon ist uns keine Kunde zugekommen. Jedenfalls ist man sehr säuberlich mit ihm verfahren. Hatte sich der gläubige Theil der Geistlichkeit einer gleichen Milde zu erfreuen? Man nehme das August- und Septemberheft unserer Zeitschrift zur Hand. Da ist aus einem Rechtsgutachten unseres Freundes, Herrn Professor von Scheurl zu sehen, wie herb dasselbe Kirchenregiment, welches gegen den entschiedenen Unglauben keine Maßregel hat, gegen einen Geistlichen der gläubigen Richtung verfährt, von dem wir übrigens so wenig wie Herr v. Scheurl sagen wollen, daß er nicht bei allem guten Recht, das er in der Sache selbst hatte, vorsichtiger und besonnener hätte verfahren sollen, dessen Vergehen aber jedenfalls in

gar keinem Verhältniß zu dem steht, was von Herrn Credner ausgegangen ist.

Wir sehen: daß ein Theologe wie Credner den entschiedensten Rationalismus öffentlich an der Landesuniversität vertritt, kann das Kirchenregiment vertragen, und hat es seit vielen Jahren vertragen: daß aber gläubige Geistliche mit dem Bekenntniß ihrer Kirche einen Ernst machen wollen, daß sie nicht mehr im Dienst des Synkretismus sich brauchen lassen wollen, das will das Kirchenregiment nicht vertragen, wider solche macht es sich auf. Dem Namen nach war bisher in Hessen die Union noch nicht allenthalben eingeführt, es gab noch lutherische und reformirte Gemeinden. Aber man tröstete sich wohl mit der Hoffnung, daß die Union doch der That nach vollzogen sei und so lang man unirt amtiren konnte, ohne angefochten zu werden, ließ man diesen Gemeinden den Trost, daß sie nicht unirt seien. Aber jetzt wird es anders. Lutherische Geistliche wollen nicht blos dem Namen nach, sie wollen in der That und Wirklichkeit lutherische sein. Jetzt ist die faktische Union bedroht. Jetzt muß man (wir werden wohl den Sinn des Kirchenregiments damit getroffen haben) im Keim solche Regungen ersticken: darum ein recht herbes Verfahren gegen Geistliche dieser Richtung, darum eine an die Geistlichen ergangene Verordnung, welche den Gebrauch des Namens „lutherisch“ auf die einzigen Gemeinden in Hessen restringirt, welche an demselben Ort eine reformirte Gemeinde an der Seite haben. So die Stellung des Kirchenregiments zu den Ungläubigen und zu den Gläubigen.

Aber sagen wir nicht zu viel? Ist nicht ein neues Ordinationsformular und eine neue Agende verheißen, von welchen beiden man wird annehmen dürfen, daß sie dem Rationalismus steuern? Ja, aber es ist zugleich bereits bekannt, daß das Ordinationsformular für Reformirte, Unirte und auch Lutheraner passen soll und so soll auch die Liturgie eine für alle drei Confessionen gemeinsame werden! So gewinnt man den Schein für sich, als vertrete man den positiven Glauben und findet darin

zugleich ein Mittel, der lutherischen Kirche ihr Recht zu versagen!

Was Wunder, daß bei solcher Lage der Dinge die bekenntnißtreuen Geistlichen in Unruhe versetzt sind! Es steht ihnen, das erkennen sie wohl, ein schwerer Kampf bevor. Zu dem aber rüsten sie sich und die Schrift, deren Titel wir unserer Abhandlung vorangestellt haben und von der wir jetzt Bericht erstatten wollen, soll diesem Endzweck dienen und dient ihm trefflich. Es sind blanke Waffen, die da ausgelegt werden zum Zeichen, daß man wohl gerüstet ist und wir gratuliren jeder Landeskirche, deren Vertreter mit so bestimmtem Bewußtsein dessen was sie wollen und mit so genauer Kenntniß ihrer Kräfte in den Kampf gehen.

Zum Verständniß schicken wir aber noch Folgendes voran. Die Vertreter der lutherischen Kirche in Hessen haben es mit verschiedenen Gegnern zu thun und von mehr als einem Gesichtspunkt aus macht man ihnen ihr Recht streitig. Der plumpste und eben darum nicht gefährlichste Gegner ist Herr Professor Credner. Während die Bekenntnißtreuen sich auf das Bekenntniß der lutherischen Kirche berufen, an das also auch die hessische gebunden sei, behauptet Herr Dr. Credner, „in der „hessischen Kirche sei kein Lehrer weiter gebunden als an die heil. „Schrift, auf Grund derselben könne jeder lehren nach seiner „Ueberzeugung; keine Ueberzeugung dürfe als die ausschließliche „geltend gemacht, verschiedene Ueberzeugungen und Lehren müßten „neben einander geduldet werden und dieß sei in Hessen zur Zeit „der allein gesetzliche Zustand.“ Ferner sind die Gegner, und wir fürchten, das Kirchenregiment in Hessen hat nicht übel Lust sich diesen anzureihen, welche, wenn sie auch zugestehen, daß die hessische Kirche ursprünglich wie jede andere lutherische Landeskirche an das Bekenntniß dieser Kirche gebunden war, doch geltend machen, es seien im Laufe der Zeit an ihrem Bekenntnißstand Veränderungen vorgenommen worden, welche jetzt als rechtlich bindend anzuerkennen seien. Beiden Gegnern gegenüber weist die Schrift in trefflicher Weise nach, daß, so lange eine

Kirche die lutherische Kirche sein will, sie auch an das Bekenntniß dieser Kirche gebunden ist, weiter aber auch, daß kein Kirchenregiment Macht und Befugniß hat, an dieser Grundlage der lutherischen Kirche etwas zu ändern. Doch mit diesem Nachweis ist noch nicht alles gethan. Wir wissen ja, daß man gegenwärtig von manchen Seiten behauptet, die hessische Kirche sei von Anfang an keine lutherische gewesen. Herr Dr. Heppe vor allem hat das gesagt in dicken und in dünnen Büchern und auch ihm und solcher Behauptung hat die Schrift zu begegnen und thut es nicht minder gut. Sie liefert damit einen sehr schätzenswerthen Beitrag zur Geschichte der hessischen Kirche von der Reformation an und ist uns auch darum willkommen, weil sie treffliche Mittel an die Hand reicht zur Beseitigung des im Zelotismus der Union ausgegangenen Traums einer Melanchthonischen Kirche.

Herr Reich theilt seine Schrift in 5 Abschnitte ein. Der erste handelt von der evangelischen Kirche in Hessen durch und unter Philipp dem Großmüthigen. Der zweite von der Hessen-Darmstädtischen Kirche bis zur Gründung der Universität Gießen. Der dritte behandelt die übrigen Bekenntniß- und Rechtsurkunden der evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen. Der vierte handelt von dem unveräußerlichen Recht der evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen-Darmstadt, der fünfte von der neueren Zeit. Daran reihen sich 2 Beilagen, von denen die eine eine Widerlegung der Heppe'schen Auffassung von dem Charakter der hessischen Kirche enthält, die andere eine kirchenrechtliche Besprechung Herrn Professors v. Scheurl, worin Zeugniß für die Auffassung Herrn Reich's abgelegt ist. Ein anderes Zeugniß gleichen Inhalts von Stahl in Berlin ist schon in der Vorrede mitgetheilt. In den 5 Abschnitten behandelt Herr Reich die Geschichte der hessischen Kirche, um aus dem geschichtlichen Ursprung derselben das konfessionelle Gepräge und Recht der evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen darzuthun und diesem wiederum die gegenwärtige Lage der Dinge gegenüber zu stellen.

Es wird in dem ersten Abschnitt vor allem die Thatsache festgestellt, daß die hessische Landeskirche die Augsburgische Confession seiner Zeit als Lehrnorm anerkannt hat, also fest „auf dem Boden der lutherischen Kirche steht". Es ist zwar wahr, der Landgraf Philipp von Hessen schwankte und schwankte sehr in der Lehre vom heil. Abendmahl, und diese schwankende Stellung ist für die hessische Kirche verhängnißvoll geworden, aber, abgesehen davon, daß der Landgraf in allen anderen Punkten der Lehre Luther's ganz aufrichtig zugethan war, so ist doch diese schwankende Stellung des Landgrafen nicht in das Bekenntniß der hessischen Kirche eingedrungen. Am wenigsten darf man als Zeugniß dagegen die Homberger Synode vom J. 1526 anführen: denn von dieser gingen überhaupt nicht Lehrbestimmungen aus, welche das lutherische Bekenntniß etwa hinter das reformirte gedrängt hätten, sondern nur Verfassungsvorschläge, welche einen fremdartigen Charakter an sich tragen, aber was die Hauptsache ist, die Beschlüsse dieser Synode traten nie in's Leben, sind nicht durch einen entsprechenden besonderen Akt zur Rechtsgrundlage der hessischen Kirche erhoben und als solche publicirt worden. Das Marburger Gespräch beweist wiederum nichts, denn dessen Artikel haben auf den öffentlichen kirchlichen Charakter von Hessen keinen Einfluß gehabt. Es trat die Uebergabe der Augsburgischen Confession ein: sie unterschrieb der Landgraf für seine eigene Person und von 1536 bis 1724 führt Herr Reich Belege dafür an, daß sie von den hessischen Theologen ist unterschrieben worden. Man sollte meinen, über die kirchliche Rechtsbeständigkeit der Augsb. Confession könnte kein Zweifel sein und ein solcher wird auch in der jüngsten Zeit nicht geäußert, aber doch hat man die Bedeutung derselben in älterer und neuerer Zeit anzufechten gewußt. Herr Heppe hat herausgebracht, daß sie sammt der Apologie nicht die Lehreigenthümlichkeit Luther's, sondern die charakteristische Doctrin Melanchthon's enthalte, die wir heutiges Tags nicht in der lutherischen, sondern in der deutsch-reformirten Kirche vorfänden: dann wird in dem von dem Prälaten Köhler 1848 herausgegebenen Hand-

buch der kirchl. Gesetzgebung des Großherzogthums Hessen geltend gemacht, „daß man nicht sowohl die Augsb. Confession als solche in dem Frieden in ihrer Geltung anerkannt habe, sondern, nach den sorgfältig abgewogenen Worten des Friedensinstrumentes" die Augsb. Confessions-Religion" und das soll den Sinn haben, daß man den Glauben der Augsb. Confessions-Verwandten auch in seiner künftigen Entwickelung habe garantiren wollen und wirklich garantirt habe: den Glauben in seiner Entwickelung bis zu Herrn Credner hin! Nun, es ist Herrn Reich nicht schwer geworden, die Absurdität dieser Einwendungen gegen den Rechtsbestand der Augsb. Confession nachzuweisen.

Aber ist das da eingegangene Verhältniß zur Augsb. Confession nicht etwa durch die Wittenberger Konkordie einigermassen alterirt worden, denn diese erlangte wirklich ein gewisses Ansehen im Lande? Man berief sich auf sie und der Landgraf Philipp verordnete in seinem Testament ausdrücklich, daß die Prediger, die bei der Wittenberger Konkordie blieben, nicht verdrängt werden sollten, sie ist ferner in Hessen-Darmstadt noch 1617 neben der Augsb. Confession und den übrigen symbolischen Büchern genannt worden. Dem ist nicht so, denn wenn die Formel auch nicht der entschiedene und in allem ausgeprägte Ausdruck der lutherischen Lehre ist, so findet sich doch in ihr auch nichts Entgegengesetztes, nicht einmal etwas davon Abweichendes, ja es finden sich darin solche lutherische Bestimmungen, die sich mit der deutsch-reformirten Kirchenlehre nimmermehr vereinigen lassen und es ist ganz falsch, dieser Wittenberger Konkordie mit dem obengenannten Handbuch die Deutung zu geben, als sei sie ein gelungener Unionsversuch der beiden protestantischen Confessionen. „Es lag in ihr so wenig eine Union der beiden protestantischen Confessionen, daß sie selbst nach Herrn Dr. Heppe „vorzugsweise den lutherischen Charakter trägt" oder eigentlich ganz lutherisch ist, vielmehr die Anerkennung des lutherischen Bekenntnisses enthält." Nur das wird von Herrn Reich zugestanden, daß sie immerhin

gelegenen Anhalt zur Abschwächung des lutherischen Bekenntnisses geben konnte und wie die Umstände damals waren, auch gegeben hat. Aber mit Recht wird geltend gemacht, daß es eben darum auch bei der Wittenberger Konkordie nicht geblieben ist, sondern durch Aufnahme der Schmalkaldischen Artikel wie der beiden Katechismen Luther's unter die Zahl der hessischen Bekenntnißschriften der volle und ganze Sinn, in dem die Wittenberger Konkordie gelten soll, deutlich genug ist bezeichnet worden.

Es ist nun noch die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1566 zu besprechen, welche jüngst auch zwischen den Hrn. Heppe und Schilbe *) zur Erörterung gekommen ist. Es wäre vielleicht zu wünschen, daß Herr Reich ausführlicher auf die an dieser Kirchenordnung gemachten Ausstellungen eingegangen wäre, doch ist die Hauptsache gegeben. Herrn Reich's Resultat ist: das Bekenntniß dieser Kirchenordnung ist das bisherige der Augsb. Confession. Es wird darin ausdrücklich erklärt, daß man sich hiemit von den Kirchen, so zur Augsb. Confession sich bekennen, nicht wolle abgesondert haben, es wird später in dem Kapitel von der Lehre das Bekenntniß zur Augsb. Confession „in allen Punkten" wiederholt. Es wird oftmals des Katechismus erwähnt und da kein anderer genannt als der Luther's. In der Lehre mag man wohl manches als mehr zu Gunsten des melanchthon'schen Sinnes ausgedrückt erkennen, aber es bildet keinen wirklichen Gegensatz zu lutherischer Lehre. Man kann einräumen, daß freilich die Kirchenordnung den ganzen und vollen Inhalt des lutherischen Lehrbegriffs auf ganz distinkte und allen abweichenden Verstand aus-

*) Dr. H. Heppe, Sendschreiben an die ꝛc. Herrn Thomasius, Hofmann und Schmid, den Bekenntnißstand der reformirten Kirche in Kurhessen betr. Schilbe, (Seminarlehrer zu Homburg), der Bekenntnißstand der s. g. reformirten Kirche Kurhessens, zugleich eine Betrachtung des von Professor Heppe ꝛc. erlassenen Sendschreibens.

schließende Weise nicht darstellt, daß sie vielmehr eine Linie einhält, die der eigenthümlichen Stellung ihres fürstlichen Urhebers entspricht, die aber deswegen noch keine unlutherische, geschweige denn eine dem ursprünglich lutherischen Sinn und Verstand zuwiderlaufende ist.

Wir stehen am Ende des ersten Abschnitts. Es ist gewiß ein besonnenes Resultat, zu dem Herr Reich gelangt, wenn er sagt: die in Folge der Reformation erneuerte Kirche Hessens erscheint ihrem öffentlichen Charakter nach als ein Zweig der lutherischen Kirche. Sie hält freilich den Melanchthon hoch: dessen corpus doctrinae wurde allgemein in der hessischen Kirche gebraucht, die loci communes mußten nach einem Edikt Philipp's von allen Pfarrern angeschafft werden. Aber so gewiß die Melanchthon'sche Lehrweise in Hessen großes Ansehen genoß, so genoß sie es nicht darum, weil man sie in irgend welcher Differenz mit Luther und in irgend welcher Uebereinstimmung mit Calvin glaubte, sondern gerade und einzig und allein aus dem Grunde des Gegentheils. Wie man zum Calvinismus stand, beweisen zwei Thatsachen: als es sich in dem Streit der Würtemberger und Heidelberger öffentlich um eine ernstliche Entscheidung zwischen lutherischer und kalvinischer Abendmahlslehre handelte, trugen die hessischen Theologen keinen Augenblick Bedenken, sich aufs bestimmteste gegen die letztere auszusprechen und in der Hauptsache mit der ersteren in Uebereinstimmung zu erklären. Und als bei der gewaltsamen Religionsveränderung in der Pfalz der Kurfürst in der Abendmahlslehre die Nießung der Ungläubigen und Unwürdigen leugnete, erschien dies auch dem Landgrafen von Hessen als eine unerhörte kalvinische Neuerung. „Hessen war also am Ende dieser Periode, wenn auch unter mancherlei Schwankungen hindurch und in Folge der Bestrebungen seines Fürsten noch nicht in ganzer voller Entschiedenheit, dennoch lutherisch und zwar in keinem anderen als auf Luther hinweisenden Sinne."

Der zweite und dritte Abschnitt, die wir zusammenfassen, konstatiren, daß auch in diesem bis an die neuere Zeit reichenden

Zeitraum die Bekenntnißgrundlage die gleiche geblieben ist. Dieser Zeitraum war allerdings für die hessischen Lande ein ereignißvoller. In ihn fällt die Theilung des Landes und wir haben es von jetzt an nur mit der Hessen-Darmstädtischen Kirche zu thun. Diese aber blieb eine Zeitlang noch mit den drei anderen hessischen Gebietstheilen eng verbunden und daraus erwuchsen ihr viele Anfechtungen, denn der älteste der Söhne Philipps, der Landgraf Wilhelm von Kassel war in so fern ganz in die Fußstapfen des Vaters getreten, als auch er der Neigung, seine Meinung zur alleinigen Geltung zu bringen, ungescheut allen möglichen Nachdruck verlieh, und er war allerdings in nicht unbedeutendem Gegensatz zu Luther, was, da die Brüder möglichst viel nachgaben, nicht ohne Einfluß auf die kirchlichen Zustände auch ihrer Lande blieb, bis sie endlich doch sich genöthigt sahen, ihre eigenen Wege zu gehen. So geschah es durch seinen Einfluß, daß der Landgraf von Hessen-Darmstadt die Konkordienformel nicht unterschrieb, wenn gleich die Geistlichen seines Landes ihr vollkommen beipflichteten. Doch fallen auch in diese Zeit noch erneuerte Erklärungen der Anhänglichkeit an die Augsb. Confession. In der Erbeinigung, welche die vier Söhne Philipps 1568 errichteten, erklärten sie, Vorsorge thun zu wollen, daß allenthalben in Kirchen und Schulen den prophetischen und apostolischen Schriften und der darin begründeten Augsb. Confession gemäß und gleichförmig gelehrt und gepredigt werde. In der Kirchenordnung von 1574 verpflichtet das Ordinationsformular ausdrücklich zur Augsb. Confession und deren Apologie. Aber es kam die Zeit, in der der Landgraf Moritz von Hessen-Kassel die bekannten „Verbesserungspunkte" in seinen Landen einführte und auf der Kasseler Synode von 1607 das so vielfach erörterte Glaubensbekenntniß durchsetzte, welches kein rein lutherisches mehr war. Was aber in dieser Zeit von Seite Hessen-Darmstadts geschah, das spricht gerade für den lutherischen Charakter dieses Landestheils. Man trennte sich von Hessen-Kassel, es wurde erst ein eigenes Landesgymnasium errichtet, dann 1607 die Universität Gießen. Sie

ward errichtet, damit sie eine Burg des reinen und entschiedenen Lutherthums sei. Wir begegnen dann freilich bald darauf einem neuen Katechismus, der manches Auffällige hat. Herr Reich gesteht selbst zu: „es mag sein, daß die Verfasser nach dem von uns erkannten Stand des hessischen Lehrwesens zu damaliger Zeit, mit allem Bedacht dem lutherischen Dogma die ausgebildete Schärfe nahmen und jene Antworten (Antworten auf die Fragstücke des Katechismus) insofern auch für die brauchbar machen wollten, die, auf der Stufe des noch nicht ganz ausgebildeten Dogma zurückbleibend, damit dem Kalvinismus und der reformirten Gestalt der betreffenden Lehren aus irgend einem Grunde näher sein wollten.“ Und gewiß, das ist eine nicht zu leugnende Eigenthümlichkeit auch der Hessen-Darmstädtischen Kirche: sie hat von der Zeit Philipp's her Elemente in sich, welche von dem Schwanken nicht los kommen, welches wir bei Philipp selbst wahrnehmen und denen man einige Berücksichtigung angedeihen ließ. Aber es läßt sich auch in der That die eigenthümliche Ordnung des vorliegenden Katechismus mit Herrn Reich so erklären, daß ein Fortschritt vom Unbestimmteren zum Bestimmteren darin Statt findet. Und nehmen wir hinzu, daß ohngefähr gleichzeitig (1617) eine Definitorialerklärung erschien, welche von den Geistlichen, die zu hohen und vornehmen Kirchenämtern berufen werden, einen wohl verklausulirten Revers begehrt, daß sie zur ungeänderten Augsb. Confession', deren Apologie, der Concordia Wittenbergensis, den Schmalkaldischen Artikeln und dem Catechismo Lutheri sich bekennen; daß, als Landgraf Ludwig von Darmstadt 1624 in den Besitz von ganz Oberhessen kam und in Folge dessen die Universität Gießen wieder nach Marburg verlegt wurde, er, darauf bedacht, das durch seinen Vetter Moritz in seinem unverkümmerten Bestand angetastete lutherische Kirchenwesen wieder auf den vorigen Fuß einzurichten, ein Bekenntniß aufstellen ließ, in welchem in dem Artikel von der Person Christi die „alloeosis Zwinglii“ und „die Lehre der Kalviniſten“ ausdrücklich verworfen, auch ausdrücklich zu dem ganz luthe-

risch gehaltenen Bekenntniß vom heiligen Abendmahl der Zusatz gemacht wird, „daß die Corruptelen Zwinglii, Oecolampadii, Calvini, Bezä u. a. nicht angenommen seien"; daß endlich der Landgraf Georg II. in seinem Testament von 1660 pro privilegio in perpetuum irrevocabili zusagt und verspricht, daß das Land bei der jetzigen unveränderten Augsb. Confession und deren alleinigen offenen exercitio unbedrängt gelassen, daß von ihm und seinen Successoren keine widrige Religion eingeführt werden solle, daß endlich die Landschaft, bevor ein jeder regierende Fürst bei Antretung seiner Regierung die Festhaltung dieser Verordnung ausdrücklich versprochen, die Erbhuldigung und Pflicht ihm zu leisten nicht schuldig sei: nimmt man das alles hinzu, so kann es keinem Zweifel unterliegen: hat die Hessen-Darmstädtische Kirche auch die Konkordienformel nicht angenommen, macht sie auch um des Verhältnisses willen zu den anderen hessischen Ländern das lutherische Bekenntniß nicht in allen Punkten und zu aller Zeit mit gleicher Schärfe geltend, so steht sie am Ende unseres Abschnittes doch ganz und gar auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses. Wir hätten nun weiter zu sehen, wie sich die neuere Zeit dazu verhält.

Mit gutem Bedacht erörtert Herr Reich, bevor er dazu übergeht, das innere und äußere Recht der evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen, denn wir begegnen in der neueren Zeit einer großen Untreue gegen das alte Bekenntniß und das ist eben die Frage, um die es sich handelt, ob die Veränderungen, welchen wir da in den kirchlichen Verhältnissen begegnen, das bestehende Recht der Kirche zu alteriren berechtigt sind. Dem ist aber nicht so. Die Kirche ist nicht ein Verein, der sich nach dem Belieben seiner Mitglieder eine gewisse Ordnung geben, einen gewissen Zweck verfolgen dürfte: beides ist ihr vielmehr von ihrem Stifter vorgezeichnet und sie hört auf Kirche zu sein, wenn sie aufgehört hat, diese Ordnung einzuhalten. Weil ihr aber diese von oben vorgezeichnet worden, so hat sie damit auch das Recht, einen entsprechenden öffentlichen Ausdruck ihrer

Exiſtenz in der Freiheit ſeines Vollzugs in Anſpruch zu nehmen und von allen denen, welche zu ihr gehören, das Halten an dieſer Ordnung zu begehren. Das iſt ihr inneres Recht. Ihr äußeres iſt aber das, daß ſie mit dieſem Recht öffentlich anerkannt wird. Wendet man das auf die heſſiſche Kirche an, ſo iſt es leicht, ihren äußeren und inneren Rechtsbeſtand nachzuweiſen. Von der heſſiſchen Kirche gilt, was von der geſammten evangeliſch-lutheriſchen Kirche Deutſchlands: dieſe iſt im Paſſauer Vertrage, im Augsburger Religionsfrieden, im weſtphäliſchen Frieden garantirt und darauf iſt auch der Reichsdeputationshauptſchluß von 1803 zurückgekommen, das iſt durch die Bundesakte 1815 beſtätigt worden. Alſo beſteht auch die lutheriſche Kirche der heſſiſch-darmſtädtiſchen Lande und darf frei und ungehindert beſtehen, hat Niemand ein Recht an ihrer Grundlage etwas zu ändern und darf kein Glied derſelben, am wenigſten eines, das irgendwie mit der Lehre und ihrer Pflege und Verbreitung zu thun hat, von Glaube, Bekenntniß und Lehre derſelben abweichen.

Damit iſt denn freilich die neuere Zeit und ſind die Veränderungen und Verirrungen, die in ſie fallen, gerichtet.

Man muß dem Lande und insbeſondere der Gießner Fakultät nachrühmen, daß die Treue doch ziemlich lange verhielt. Nehmen wir einige Männer aus, wie Bahrdt und Hezel, die aber nur vereinzelte und vorübergehende Erſcheinungen waren, ſo liegen aus den erſten wie aus den letzten Decennien des 18. Jahrhunderts Bekenntniſſe vor, die nicht minder von dem orthodoxen und wiſſenſchaftlichen, als von dem frommen Eifer der Gießener Profeſſoren rühmliches Zeugniß geben. Aber freilich ganz wußte ſich Heſſen von der einbrechenden Aufklärung nicht frei zu erhalten. Die Symptome erkennen wir an dem auftauchenden Begehren nach Abſchaffung oder doch Aenderung des Reverſes, durch den alle Staatsdiener ſich auf die ſymboliſchen Bücher verpflichten mußten. Gerade aber die Verhandlungen, die darüber gepflogen wurden, beweiſen, daß man das Recht der Kirche noch anerkannte. Die Regierung,

gedrängt durch den unkirchlichen Geist der Zeit, befahl zwar 1783, ein anderes, auf die damaligen Zeiten passendes, Verpflichtungsformular zu fertigen, welches lediglich auf Lehre und Vortrag, keineswegs aber auf einigen Gewissenszwang seine Beziehung habe, erkannte aber, so ungeschickt diese Unterscheidung auch ist, damit doch an, daß man an einer Verpflichtung auf Treue in der Lehre festhalten müsse und bestätigte dieß dann auch durch den Revers, den sie 1785 den Lehrern der theol. Fakultät und des Pädagogii vorschrieb. Freilich bewegte sich derselbe in unbestimmten Ausdrücken und Wendungen, freilich ließ er sich so deuten, als ob man sich auf die symbolischen Bücher nur verpflichte, so weit man ihre Uebereinstimmung mit der heil. Schrift anzuerkennen vermöge, aber das war eben das Falsche und Schiefe an diesem Revers, daß er so gedeutet werden konnte und Niemand darf sich darauf berufen, denn eine Regierung hat nicht Recht und Macht zu einem so deutbaren Revers.

Es wurde bald schlimmer in der hessischen Kirche. Zu Anfang unseres Jahrhunderts fiel die alte Agende, es folgte der Katechismus, bis zuletzt das Oberkonsistorium sich 1829 so weit vergaß, den Badenschen Katechismus zu empfehlen, der dann auch mit wenigen Ausnahmen in sämmtlichen evangelischen (lutherischen, reformirten und unirten) Gemeinden eingeführt wurde, derselbe Katechismus, dessen Baden sich jetzt selbst schämt. Zuvor schon (1817) war ein Gesangbuch eingeführt, das zu den allerschlimmsten Erzeugnissen dieser Art gehört.

Wir gehen weiter zu den Veränderungen im Kirchenregiment. Vom Jahr 1803 an kamen beträchtliche Landesstrecken an Hessen-Darmstadt und der lutherische Landesfürst vereinigte von jetzt an unter seinem Scepter nicht nur katholische, sondern auch reformirte Unterthanen. Die unvermeidliche Union machte sich denn auch in diesem Lande geltend, eine Union, deren Beschreibung man in dem Köhler'schen Handbuch nachlesen muß, um — nicht zu wissen, wie man mit ihr daran ist. Ihr fielen zwar nicht alle Gemeinden zu, aber das kirchliche

Organisations-Dekret von 1832 zeigt, wie das Kirchenregiment von der Sache denkt. Darnach wird die Kirche des Großherzogthums „eine evangelische" genannt, von einer besonderen evangelisch-lutherischen Kirche ist nicht mehr die Rede, ihre oberste kirchliche Landesbehörde ist dieselbe, deren Gewalt sich auch auf die Reformirten und Unirten erstreckt. Die Mitglieder dieser obersten Behörde sind in der Regel Nicht-Lutheraner, und nur seit Kurzem befindet sich darunter Ein lutherisches geistliches Mitglied. Die lutherische Kirche Hessen-Darmstadts entbehrt also zur Zeit eines ihrem Bekenntniß entsprechenden Regiments und wird behandelt, als wäre sie eine unirte Kirche. Die Folge davon ist, daß Pfarrer und Pfarrverweser aus lutherischen Gemeinden in reformirte und von da wieder in reformirte versetzt werden; daß bei der Bildung und Anstellung der Schullehrer auf die besondere Confession eben so wenig Rücksicht genommen wird und Lehrer in lutherischen Gemeinden angestellt werden, die bis dahin den lutherischen Katechismus noch nicht in der Hand gehabt, ja daß reformirte Pfarrer zugleich auch lutherische sind, d. h. der lutherischen Gemeinde ihres Orts auf lutherische, der reformirten auf reformirte Weise das heilige Abendmahl reichen; daß auf Einem Seminar, ohne irgend welche Unterscheidung, die sämmtlichen Candidaten des Landes praktisch vorbereitet werden, daß die am allgemeinen Missionsfest zu erhebende Collekte, auch aus den lutherischen Gemeinden, dem Basler Missions-Vereine zufließen muß ꝛc.

So das Gebahren des Kirchenregiments! Und wie steht es in der Gegenwart um die theologische Fakultät der Landesuniversität? Gegenüber den Reversen, die früher ausgestellt werden mußten so, daß Herr Credner kürzlich schreiben konnte: „als ich im Jahr 1832 in die theologische Fakultät in Gießen eintrat, war meine erste Frage darauf gerichtet: wie lauten die gesetzlichen Verpflichtungen für diese Fakultät? Die Antwort war: solche gibt es gar nicht; ein Jeder thut und lehrt, was er will. Wirklich fand ich die Zustände dieser Antwort ganz entsprechend." Aber mehr noch: Herr Credner

sagt weiter: „wir, die theologischen Professoren, lehren das in der heiligen Schrift enthaltene Gotteswort nach unserer besten Ueberzeugung, auch den anerkennend, dessen Ueberzeugung mit der symbolischen Auffassung dieses Gotteswortes übereinstimmt, ohne darum diesen Symbolen irgend ausschließliche Geltung einzuräumen. Jeder Ausschließlichkeit sind wir verpflichtet entgegen zu treten. Das liegt in unserer landesherrlich aufgestellten Verpflichtung.“ Nach dieser Erklärung Herrn Credner's wird also in der theologischen Fakultät der Landesuniversität auf die Lehre der Kirche, welcher sie angehört, als solche keine Rücksicht genommen, ja nach der Meinung der jetzigen Mitglieder darf sie gar nicht gelehrt werden, d. h. darf sie nicht als die Lehre der Kirche geltend gemacht werden.

So steht es nach der Erklärung Herrn Credner's, des primarius der Fakultät, und er hat die Wahrheit gesagt. Was Herr Reich von diesem primarius und was er von den übrigen Professoren mittheilt, beweist, daß auch nicht Einer die Lehre der lutherischen Kirche vertritt.

Von ihren obersten Wächtern war die lutherische Kirche verlassen und ist es noch. Aus der Mitte der Geistlichkeit erst erhoben sich wieder Stimmen für sie. Ein kleiner Kreis that sich in der Mitte des Jahres 1840 zusammen, zu den Zeiten der deutsch-katholischen Bewegung. Daraus entstand eine ständige Conferenz, diese stellte sich von vornherein auf den Boden der Augsburgischen Confession, nahm aber alsbald einen bestimmteren konfessionellen Charakter an und gründete im Jahre 1849 eine besondere lutherische Conferenz. Herrn Credner waren diese ein Dorn im Auge. Er, der behauptet, in der hessischen Kirche sei kein Lehrer weiter gebunden als an die heilige Schrift, auf deren Grund jeder lehren dürfe nach seiner Ueberzeugung; und der auf Grund dieser Freiheit sich berechtigt glaubt, Sätze auszusprechen, wie die: das Christenthum bedürfe, um seine Aufgabe zu lösen oder „die Versöhnung mit Gott zu vollziehen“ der vervollständigenden Nachhilfe

durch Naturforſchung und Theologie, „das wahre Chriſtenthum wolle nicht Umkehrung, ſondern es wolle dem Menſchen zeigen, wie er ganz Menſch ſein kann und ſoll", dieſer Theolog mußte „die Bekenntnißtreuen" für die gefährlichſten Gegner ſeiner Sache halten und mußte das Schlimmſte von ihnen zu ſagen wiſſen. „Die Conſequenz der Bekenntnißtreuen fordert Rückkehr zum Katholicismus", „ſie hat Heuchelei und Jeſuitismus zu ihrem Gefolge", „ſie bringt nur Zwiſt und Aufregung oder mit ihren ſogenannten Weckſtimmen friedliche Gemeinden in verderbliche Aufregung", „die Auflehnung gegen Staat und Kirche gehe von ihrer Seite aus." Einer aus ihrer Mitte unternahm es, Herrn Credner zu antworten, es folgte ſeiner Seits eine heftige Schmähredе. Darauf hin theilten ſich die Angegriffenen, ein Theil gab die Erklärung, deren wir zum Eingang erwähnten, der andere milder gehaltene, aber der Sache nach des gleichen Inhalts. Ein Artikel in der Proteſtantiſchen Kirchenzeitung beleuchtete dieſe Erklärungen unter der milden Ueberſchrift „die lutheriſchen Jungen" und forderte das heſſiſche Kirchenregiment zu Kirchenzucht und Rüge auf, und — wer ſollte es glauben — das Kirchenregiment erläßt wirklich an die namhaft aufgetretenen Gegner Credner's als an Störer des kirchlichen Friedens eine Zurechtweiſung.

Damit ſchließt die traurige Geſchichte der Heſſiſch-Darmſtädtiſchen Kirche und die ſehr ernſte Geſchichte dieſer Kirche. Dahin iſt es alſo gekommen, daß ein ſeiner Kirche ergebener Theolog ein ganzes Buch ſchreiben und noch mit Gutachten berühmter Kirchenrechtslehrer ausſtatten muß, um zu beweiſen, daß die lutheriſche Kirche noch ein Recht in ſeinem Lande hat, und nicht einem Credner nur muß das bewieſen werden, ſondern Maßregeln des Kirchenregiments liegen vor, welche befürchten laſſen, daß den Wächtern der Kirche einen ſolchen Beweis zu liefern Noth thut. Der Beweis iſt aber geliefert, er iſt klar wie die Sonne. Die Eide der Landesfürſten und die feierlichen Gelöbniſſe durch 2 Jahrhunderte hindurch werfen ein helles und grelles Licht auf die Sorgloſigkeit und Untreue

des letzten Jahrhunderts und Recht und Moral müßten sich umkehren, wenn jetzt zum Recht erklärt würde, was Frucht der Untreue ist. Darum heißen wir auch die Zeugen lutherischer Wahrheit in Hessen guten Muths sein. Sie haben die Wahrheit auf ihrer Seite und in ihrer Mitte viel Geschick die Waffe der Wahrheit zu führen. Gebe die heilige Sache ihnen den rechten Muth und der Sieg wird ihnen sein. Es ist in der Gegenwart viel Sträubens gegen Recht und Wahrheit, und die sich sträuben, haben viel Macht, aber Recht und Wahrheit sind doch stärker als solche Macht und hat dereinst der Unglaube sie in ihre Bahnen geführt, so müßte doch der Glaube an sich selbst verzweifeln, wenn er nicht gewiß wäre, über sie mächtig zu werden. Es wäre nicht so weit gekommen mit unserer lutherischen Kirche, wenn sie sich nicht selbst verlassen hätte, uud wenn dem einen Glied, das gefährdet war, die anderen alle treuer beigesprungen wären. Diese Zeit sei hinter uns. Wir wollen fortan stehen Einer für alle und alle für Einen. Darum und zum Zeugniß deß achten wir auch die Sache der Hessen-Darmstädtischen Kirche nicht für eine fremde Sache, sie ist mit die unsere und unsere Brüder in Hessen mögen deß gewiß sein, daß wir zu ihnen halten im Streit um ihr gutes Recht, sie aber seien einig im Kampf, zäh im Widerstand, klug in der Waffenführung!

Die evangel.-luther. Kirche im Großherzogthum Hessen,

mit Beziehung auf die Schrift: „Die evangelisch-lutherische Kirche im Großherzogthum Hessen ꝛc. ꝛc.“ *).

Die religiösen und kirchlichen Zustände des Großherzogthums Hessen sind im Allgemeinen bekannt; es reicht hin, daß

*) Wir reihen dem voranstehenden Aufsatz den uns mittlerweile zugekommenen zweiten an, der, aus Hessen selbst stammend, einzelne in dem betreffenden Buch selbst nur kurz berührte Punkte eingehender beleuchtet, während der erstere mit dem Inhalt des Buches selbst näher bekannt gemacht hat. Die Wichtigkeit der Angelegenheit wird die doppelte Beleuchtung rechtfertigen. D. Red.

wir nur an die evangeliſch-theologiſche Fakultät der Landesuniverſität erinnern, die ſchon ſeit geraumer Zeit einen traurig ausgezeichneten Platz in der Reihe der übrigen deutſchen Hochſchulen und ihrer theologiſchen Fakultäten einnimmt. Aber minder bekannt, weil bisher minder beachtet, ſind die eigentlich konfeſſionellen Verhältniſſe der „evangeliſchen Landeskirche", insbeſondere die Lage der altheſſiſchen evangeliſch-lutheriſchen Kirche und der zu dieſer hinzugekommenen übrigen lutheriſchen Gemeinden. Ueber dieſe iſt weniger öffentlich berichtet worden; und doch bildet dieſe Lage das eigentliche Thema, den Grundton der Klage, die über die kirchlichen Dinge in Heſſen-Darmſtadt zu führen iſt.

Die evangeliſch-lutheriſche Kirche war die urſprüngliche und bis auf die neuere Zeit einzige evangeliſche Kirche in Heſſen. Die Landgrafſchaft Heſſen-Darmſtadt war ein ehemals ganz und nur lutheriſches Land. Und wenn nun dennoch heutzutag es dahin gekommen iſt, daß man erſt fragen muß nach dieſer lutheriſchen Kirche und ſie ſuchen in dem Ganzen des heſſen-darmſtädtiſchen Kirchenweſens, ſo iſt dies wohl charakteriſtiſch genug, aber ſo wird man es auch nicht verwunderlich finden, wenn, im Zuſammenhang hiermit, überhaupt die Lage heute die iſt, daß nach Ordnung, Recht, Bekenntniß, Lehre jenes Kirchenweſens auch noch erſt gefragt werden muß. Man kann nicht das urſprüngliche, geſchichtliche und rechtliche Fundament eines Geſammtkörpers antaſten oder beſeitigen, ohne dieſen ſelbſt anzutaſten oder grund- und haltlos zu machen. Man konnte nicht die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Heſſen-Darmſtadt behandeln, als wäre ſie keine Kirche, als hätte ſie kein Recht, kein Bekenntniß, keine Lehre von einer beſtimmten unterſchiedlichen Geltung, ohne zugleich dem nagenden Wurm, der verhängnißvollen gleichen Macht der Auflöſung in dem geſammten übrigen Organismus der heſſiſchen „Landeskirche" eine unabwendbare unvertilgliche Stätte zu bereiten. Und ſeit dieſer Vorgang faſt bis zur äußerſten Grenze vollendet, ſeit durch das

ſ. g. Organiſations- (eigentlich Desorganiſations-) Edikt des Jahres 1832 die lutheriſche Kirche in der „evangeliſchen Landeskirche" ſchließlich faſt ſo gut wie verſchwunden iſt, iſt auch dieſe letztere ſelbſt dem hierin offenbaren gleichen Geiſte machtlos preisgegeben. Wir müſſen klagen: die heſſen-darmſtädtiſche Kirche hat bis zur Stunde nach ihrem faktiſchen Beſtande vor Allem kein kirchenregimentlich gehandhabtes ordentliches, einheitliches Lehrweſen. Was erſt vor Kurzem der Primarius von der Fakultät öffentlich geſagt und geſchrieben hat, jeder lehre, auf Grund der Schrift, was und wie er wolle, nach ſeiner beſten Ueberzeugung, das gilt ohne allen Widerſpruch von dem geſammten Lehrſtand der Kirche. Einſchreitungen mögen nur ſtattfinden in den allerextremſten Fällen.

Und was daher dem heſſen-darmſtädtiſchen evangeliſchen Kirchenweſen, ſoll wieder Ordnung, Beſtand und gedeihliche Wirkſamkeit in dasſelbe kommen, vor Allem Noth thut, iſt klar. Die „evangeliſche Landeskirche" im Großherzogthum Heſſen, wenn einmal von einer ſolchen die Rede ſein ſoll, kann und wird nur dann wirklich den kirchlichen Anforderungen entſprechen und damit der jetzigen Verwirrung und Ohnmacht ein Ende ſetzen, wenn ſie ſich entſchließt, vor Allem für jede ihrer Abtheilungen auf die Grundlage des Rechtes und der je konfeſſionell ausgeprägten und ſymboliſch niedergelegten Lehrbegriffe zurückzukehren. Oder: die evangeliſche Landeskirche kann nur ſein, was ſie ſein will, ein geordneter Komplex der reformirten, unirten und lutheriſchen Konfeſſion (oder richtiger lutheriſchen Kirche), dann, wenn ſie den Sonderrechten, dem Sonderbekenntniß und dem Sonderbeſtand dieſer ihrer drei Abtheilungen gebührende Rechnung trägt, wenn dieſe drei demgemäß behandelt, eingerichtet, regiert werden. Denn „Recht muß doch Recht bleiben", und kurzſichtige Thorheit wäre es, den neueren Erſcheinungen und der Natur der Sache gegenüber zu meinen, daß die beſonderen Konfeſſionen und Kirchen ſich ausgelebt und nur die, beide aufhebende und verzehrende Union eine Zukunft

habe. Und Union iſt es nicht einmal, was in Heſſen beſteht, ſondern nur von der Union entlehnte Konfuſion, Quaſi-Union, wie ein höherer heſſiſcher Geiſtlicher, aber im Sinn einer Zurechtweiſung, es treffend bezeichnet hat.

Aber das ſind freilich große, belangreiche Forderungen, die — nicht wir, welche die Sache, ihr Recht und Bedürfniß, die Kirche, ihr Wohl und ihre Wirkſamkeit, und damit auch das Heil der von ihr umſchloſſenen Glieder an das jetzige Regiment der heſſiſchen Landeskirche ſtellt, und die demſelben zu erfüllen ſchwer eingehen werden. Ja wahrſcheinlich auch nur zu begreifen und zu billigen. Und dennoch darf dasſelbe nicht anders *wollen*. Wenigſtens ganz gewiß, was den kirchlichen Mittelpunkt des heſſiſchen Kirchenweſens, die evangeliſch-*lutheriſche Kirche* betrifft. Das hat die von uns, dieſer Betrachtung vorangeſtellte Schrift bewieſen. Und darum denken wir, daß dieſe Schrift recht eigentlich eine ſach- und zeitgemäße ſei. Lenken wir daher unſere Aufmerkſamkeit ein wenig näher auf dieſelbe.

Die Schrift hat ihre letzte Aufgabe in dem Nachweis, daß in dem Großherzogthum Heſſen eine *evangeliſch-lutheriſche Kirche* ſei, und daß dieſe Kirche das, was ſie iſt ihrer Entſtehung, ihrem Recht und ihrem Weſen nach, auch den wohl begründeten Anſpruch habe, faktiſch zu ſein. Dieſe Aufgabe wird daher zuerſt geſchichtlich gelöst. Die altheſſiſche Kirche, als deren einer Zweig die heſſen-darmſtädtiſche Kirche erſcheint, iſt als evangeliſch-lutheriſche Kirche gegründet worden — das war zuerſt zu erweiſen. Und zwar gegen mancherlei Anfechtungen. Insbeſondere gegen Dr. *Heppe's* bekannte und ausſchreitende Behauptungen. Und in dieſer Beziehung iſt zugegeben, daß allerdings bei der Gründung der evangeliſchen Kirche in Heſſen durch Philipp den Großmüthigen allerlei fremdartige Neigungen des letzteren mituntergelaufen ſind, insbeſondere ſeine politiſche Vorliebe für die Vereinigung der beiden evan-

gelischen Parteien der Reformation, sowie damit zusammenhängend, aber auch wohl sonst begründet, seine starke religiöse Hinneigung zu den Schweizern und Oberländern. Aber damit ist wohlgemerkt nicht zu verwechseln der in den öffentlichen und maßgebenden Akten hervortretende allgemeine Charakter des ersten hessischen Kirchenwesens. Dieser wird auf andere Weise aufgezeigt. Diesen dokumentirt die Theilnahme an der Augsburgischen Konfession, der sehr verbreitete Gebrauch des kleinen lutherischen (daneben auch des Brenzischen) Katechismus, selbst die Aufrichtung der Wittenberger Konkordie, die Luther zur Revision übermachte Kasseler Kirchenordnung vom Jahre 1539, die Kirchenordnung vom Jahre 1566; dagegen beweist Nichts die niemals zur Ausführung, geschweige zu kirchenrechtlicher Giltigkeit gelangte Homburger K. Ref. Ordnung (ja die lutherischen Ritus nicht), Nichts das Marburger Gespräch, Nichts, was insbesondere zu Gunsten eines „Melanchthonisch-reformirten," als solchen „antilutherischen" Lehrbegriffs der althessischen Kirche, beigebracht worden ist. Das Letztere beweist lediglich, daß Philipp der Gr., bestimmt durch seine oben erwähnten fremdartigen Neigungen, den lutherischen Lehrbegriff gern so erhalten hätte, daß er insbesondere in dem Artikel vom heil. Abendmahl mögliche Anschließungspunkte auch für die reformirte Lehre übrig ließe. Ein Widerspruch gegen jenen, ja nur eine eigentliche Abweichung von demselben ist niemals ausdrücklich und als solche sanktionirt worden. Was Dr. Heppe dafür ausgibt, beruht auf seiner eigenthümlichen dogmatischen Fiktion. Ein sog. Melanchthonisch-reformirter Protestantismus existirt nicht. Und auch was Lic. Hassenkamp in seinem eben erschienenen 2. Band der hessischen Kirchengeschichte als dahin zielend geltend macht, können wir nicht dafür erkennen. Wohl mag in den Jahren 1540—60 eine Melanchthonisch-Bucerische hinter der lutherischen zurückbleibende und dieselbe abschwächende Theologie durch den Landgrafen Philipp stark begünstigt worden sein und einen gewissen Einfluß erlangt haben, aber ganz gewiß nicht als in einem bestimmten antilu-

theriſchen, ſondern in einem Sinne, der den Allermeiſten — mit wenigen Ausnahmen (und von dem Volke gibt es H. ſelbſt zu) als mit Luther übereinſtimmend erſchienen. Das beweiſen ſowohl kurz auf dieſe Zeit folgende, als in dieſelbe zurückweiſende Thatſachen. Dagegen iſt L. Philipp's Stellung und Streben ſonſt verhängnißvoll für das heſſiſche Kirchenweſen geworden. Was er nicht ſelbſt wagte, nicht einmal recht wollte, die Elemente, zu denen er hinneigte, in dem heſſiſchen Kirchenweſen zu entſcheidender Geltung zu bringen, das verſuchte zuerſt ſein Sohn L. Wilhelm, und das vollendete deſſen Sohn L. Moritz, und daraus erwuchs in dem jenſeitigen Heſſen — nicht, wie der ſonſt ſehr beſonnene und einſichtsvolle Korreſpondent der evangeliſchen Kirchenzeitung („die kurheſſiſchen Wirren") will, ein ſog. unioniſtiſches Lutherthum, ſondern — neben dem reinen und ächten Lutherthum, wie es ſich u. A. ſeinen Ausdruck in dem oberheſſiſchen Glaubensbekenntniß von 1624 gab, ein mit reformirten Elementen ſo ſtark verſetztes, wenn auch noch im Zuſammenhang mit der Auguſtana bleibendes, kirchliches Zwitterweſen, daß es faktiſch für einen Theil der deutſch-reformirten Kirche angeſehen werden konnte, aber noch mehr aus dieſer ihm äußerlich und cäſareopapiſtiſch aufgedrungenen Zwitterhaftigkeit durch Zurückführung auf ſeinen wahren und reinen Urſprung erlöſt zu werden, in der Kirchenordnung von 1574 das Recht hat.

Glücklicher war in dieſer Beziehung die Darmſtädtiſche Kirche. Dank ihrem Fürſten und deſſen Theologen, die ſich an L. Ludwig von Oberheſſen und die Richtung ſeiner Theologen (Aeg. Hunnius an der Spitze) anſchloſſen, nahm Lehre und Bekenntniß derſelben in Folge der Verhandlungen der heſſiſchen Generalſynoden, trotz der Vergewaltigungen des L. Wilhelm oder durch dieſelben, eine entſchiedene Wendung. Indem die Oberheſſen und die Darmſtädter die Einigkeit der heſſiſchen Geſammtkirche nicht brechen wollten, wollten ſie ſich aber ebenſo wenig durch fürſtliche und gegneriſche Willkühr ihr Recht freier und entſchiedener Lehrbeſtimmung, beziehungsweiſe Lehrausbil-

dung nach dem Typus ihrer Kirche brechen und verkümmern lassen. Und das führte zur Scheidung. Und diese Scheidung wurde noch eine bestimmtere, wiederum nicht durch Schuld der Oberhessen und Darmstädter, sondern damals als L. Moritz durch Einführung der „Verbesserungpunkte" die unheilvolle, gewaltsame Veränderung des niederhessischen Kirchenwesens vornahm. Die Darmstädter konnten nun nicht länger die Universität Marburg als eine gemeinsame betrachten; die Universität Gießen wurde gegründet (a. 1607), und die aus Marburg, ihres lutherischen Bekenntnisses wegen, vertriebenen Mentzer und Winckelmann als erste Lehrer an derselben angestellt, Leuchter als Superintendent nach Darmstadt gezogen. Hessen-Darmstadt betrat von da an — ohne damit den Zusammenhang mit der althessischen Kirche aufzugeben, vielmehr nur in konsequenter Ausprägung ihres konfessionellen Wesens — die Bahn des strengen Lutherthums. Und nahm es dabei auch nicht die Konkordienformel in die Zahl seiner symbolischen Lehrschriften auf (was übrigens noch im J. 1781 von dem Konsistorium zu Darmstadt vorgeschlagen wurde), so geschah dies offenbar nur aus Konnivenz gegen den Kasseler Landgrafen, und so hatten auf den Generalsynoden der J. 1577 und 1579 die oberhessischen und Darmstädtischen Theologen dennoch deutlich genug ihre ganze Uebereinstimmung mit derselben ausgesprochen. Hessen-Darmstadt wollte für nichts anderes als ein entschieden lutherisches Land gelten, und seine Regenten haben auf der gegebenen kirchenrechtlichen Grundlage durch entsprechende Anordnungen, wie die wiederholte unveränderte Auflage der Kirchenordnung von 1574 (a. 1662 und 1724), die Definitorialordnung des Jahres 1617, die Religionsreverse, Testamente u. A. m. dafür gesorgt, daß es dies auch bleibe.

Aber Hessen-Darmstadt ist kein rein lutherisches Land geblieben. Es sind in Folge politischer Veränderungen zuerst kleine, sodann 1803 und 1806 bedeutendere Gebietstheile mit Unterthanen theils von gleichem, theils von anderem Bekenntniß der katholischen und der reformirten Kirche angehörige, hin-

zugekommen, und dies iſt ein Punkt, auf den von gewiſſer Seite für den jetzigen Zuſtand der Dinge großer Werth gelegt wird. Wir widmen ihm alſo hier auch eine kurze Betrachtung.

Dieſe Betrachtung mag ausgehen von der Frage, wie es wohl gekommen, daß der neue lutheriſche Landesherr die neuen, nicht lutheriſchen Unterthanen nicht ſofort auch als lutheriſch behandelt, ſondern bei ihrem vorherigen religiöſen Bekenntniß unverändert belaſſen? eine Frage, die allerdings ſehr ſonderbar klingt, oder ſo klingen ſoll. Denn ſie ſoll aufmerkſam machen. Wird es doch Jedermann heutzutag ganz in der Ordnung finden, daß es ſo geſchehen, und würde es doch Jedermann ohne Ausnahme für eine gröbliche Verletzung des Rechtes und der Gewiſſensfreiheit erklären, wenn der lutheriſche Landesherr ſofort ſeinen neuen Unterthanen ſeinen lutheriſchen Glauben aufgedrungen und ihren anderen Glauben, ihre andere Kirche nicht reſpektirt hätte. Darüber iſt man jetzt ganz einverſtanden, auch in Heſſen, und mit Recht. Aber um ſo mehr wird man uns nun auch erlauben müſſen, auf die Folgerung zu dringen. Dieſe betrifft den alten Glauben, die alte urſprüngliche evangeliſche Kirche der heſſiſchen Lande und ihr Recht. Man wird in dieſer Beziehung nicht minder einverſtanden ſein dürfen. Man wird zugeben müſſen, daß, da die neu hinzugekommenen Gemeinden an ihrem kirchlichen und konfeſſionellen Rechte durch das neue ſtaatliche Verhältniß, in das ſie eingetreten, Nichts einbüßen ſollt, dies nicht anders der Fall ſein müſſe und dürfe für den bisherigen kirchlichen Organismus des Landes. Ja für dieſen noch weniger. Denn dieſer hat eine andere Veränderung nicht erlitten, als daß ſein oberſter weltlicher Leiter zugleich der Regent, auch summus episcopus noch einer anderen Religionsgemeinſchaft geworden. Oder ſollte etwa, während der neu hinzugekommene Religionstheil dem alten gegenüber intakt erhalten worden, und mit ihm nur, wie der reformirte (denn von dem katholiſchen kann ja in dieſer Hinſicht die Rede nicht ſein), einen gemeinſamen weltlichen Oberbiſchof bekommen, dieſes erſt aus der gewahrten Sonderheit des

neuen Religionstheils entsprungene Verhältniß dennoch ein Moment involviren, das der Sonderheit des alten Theiles Eintrag thäte? Oder mit anderen Worten, sollte gar diese, die Besonderung voraussetzende, darin gründende Gemeinsamkeit des Summepiskopats nun dennoch die Sonderheit hier und da antasten und aufheben? jene diese, das Ganze seine eigenen Theile verzehren? Das wäre ein neuer Rechts-, vielmehr Unrechtssatz, der als solcher erst erfunden werden müßte, zu dem aber allerdings die moderne Praxis große Neigung hat.

Wir meinen die Unionspraxis. Denn wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß die Union allenthalben einen, außerhalb des eigentlich religiösen Gebietes gelegenen unreinen Ursprung genommen, so ist doch der Umstand jedenfalls von Bedeutung, daß man an Union der reformirten und lutherischen Kirche zunächst innerhalb desselben staatlichen Verbandes gedacht hat, daß die Union jedenfalls der staatlichen Praxis bequemer Weise entgegen kam. Und darum war auch wieder Nichts natürlicher und naheliegender, als daß umgekehrt die staatliche Praxis, in Behandlung zweier in dem gleichen Staat vereinigter Religionsgemeinschaften, an der Union ein Vorbild, eine gewisse Berechtigung und Sanktionirung dann fand, wenn sie sich auf die immer größere Abschwächung der ausschließenden Besonderung jener verschiedenen evangelischen Religionstheile richtete.

Im Großherzogthum Hessen ist wenigstens dies ganz deutlich der Gang gewesen. Während im Anfang der neu hinzugekommene reformirte Religionstheil nur erst als der geduldete betrachtet worden, während man damals noch so viel konfessionellen Sinn und Achtung vor dem abweichenden Dogma hatte, daß der reformirte Kandidat in der Glaubenslehre ein besonderes Examen bei einem reformirten Inspektor zu bestehen hatte: nahmen die Dinge mit dem Aufkommen der Union allmählig eine andere Wendung. Das Einzelne übergehen wir, aber wohin sie lenkte, weß Geistes Kind diese ganze Strömung war, endlich, wie sicher man sich schon seiner Sache glaubte, zeigte sehr deutlich und unverhüllt im Jahre 1839 die Einführung

des sog. Badischen Katechismus. Betrachten wir auch diese besonders.

Das betreffende Ausschreiben besagte: „Zugleich nehmen wir keinen Anstand, mit Rücksicht auf vielfach an uns gestellte Anfragen, welcher Katechismus vorzugsweise zur Einführung sich eigne, den Katechismus der christlichen Lehre für die evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogthum Baden als solchen zu bezeichnen, und denselben zum Gebrauch in Schulen, bei dem Konfirmandenunterrichte und in der Katechismuslehre hiermit allgemein zu empfehlen. — — — Das — — über ihn gefällte Urtheil: daß die reine Lehre der protestantischen Kirche im Geiste der heiligen Schriften unserer Religion aufgefaßt, klar und faßlich darin dargestellt sei, halten auch wir für wohlbegründet; und wir finden uns um so mehr zu seiner Empfehlung bewogen, da — — — — — — — — seine Verbreitung in weiteren Kreisen zugleich als ein zweckmäßiges Mittel sich darstellt, eine größere Gemeinschaftlichkeit der deutsch-protestantischen Kirche in höchst erfreulicher Weise zu fördern." Der Katechismus war hiermit sehr offen als ein Unionskatechismus bezeichnet, und indem man ihn allen, auch den lutherischen Gemeinden des Landes empfahl, war es doch sehr klar, was man eigentlich in letzter Instanz beabsichtigte oder eigentlich schon für erreicht hielt.

Auch wenn es nicht sonst noch sehr offen hervorgetreten und herausgesagt worden wäre. Das officiöse Köhler'sche Handbuch belehrt uns (II, S. 363), „übrigens habe man nach den gemachten Erfahrungen und mit Rücksicht auf die aus der Geistlichkeit und den Gemeinden hervorgegangenen, zum Theil sich widersprechenden Anträge, auf die sonst so wünschenswerthe Allgemeinheit der Union und die Gleichförmigkeit des Rituals noch zur Zeit verzichten und sich darauf beschränken zu müssen geglaubt, auf dem Wege der stufenweise fortschreitenden Belehrung das Unionswerk zu behandeln und jede Annäherung zwischen den Bekennern beider Konfessionen zu begünsti-

gen.“ Und wie auch geschehen ist und wofür sich insbesondere eben dieses Handbuch auf alle erdenkliche Weise Mühe gibt. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, wie es (I, 271) „den ersten Versuch einer Vereinigung beider protestantischen Konfessionen schon Philipp den Gr. machen läßt“, das Marburger Religionsgespräch, die Wittenberger Konkordie auffaßt (II, 286 ff.), wie es versichert (I, 324), „die Verordnung vom 18. Mai 1819, das Definitorialexamen der reformirten Theologen betreffend, — — — — sei nun um so mehr als aufgehoben zu betrachten, da in der Residenz Darmstadt, als dem Sitz des Oberkonsistoriums und der Prüfungskommission, die Vereinigung der evangelisch-lutherischen und der evangelisch-reformirten Konfession Statt gefunden habe, folglich die theologischen Examinatoren den Charakter einer ausschließlich lutherischen Behörde nicht mehr besäßen, vielmehr bezüglich der Konfession in ganz gleichem Verhältniß zu den reformirten, wie zu den lutherischen und evangelisch-unirten Kandidaten sich befänden.“ Gewiß eine sehr naive Folgerung, zugleich Geständniß! Aber freilich hätte dies Alles nicht geschehen können, auch Hessen würde niemals in diese unkirchliche Bahn eingelenkt sein, ohne das Vorhandensein eines anderen Umstandes. Die lutherische Kirche und das lutherische Bekenntniß, wie das reformirte, die sich nun so mußten behandelt sehen, waren schon vorher unterwühlt, waren beide durch den Rationalismus vorher schon um die Treue gegen sich selbst gekommen. Der Rationalismus ist ein wesentlicher Faktor mit gewesen, um die Zustände zu gestalten, wie sie nun sind.

Und das gibt einen sehr bedeutsamen Wink, auch für Rekonstituirung der kirchlichen und religiösen Verhältnisse in Hessen. Ist, was ist in Hessen, wirklich nur entstanden im wesentlichen Zusammenhang mit der ganzen rationalistischen Zeitströmung des vorigen und dieses Jahrhunderts, verdankt insbesondere der konfessionelle Indifferentismus unserer kirchlichen Zustände sein Zustandekommen mit ihrer Wirksamkeit, sind beide, jene und dieser ganz und gar in einander verflochten, so wird

mit dem gründlichen Erwachen aus dem Rationalismus von ſelbſt auch über kurz oder lang die Einſicht ſich einſtellen müſſen, daß dieſer Feind nicht gebannt, der daraus hervorgegangenen Bekenntnißloſigkeit und Unkirchlichkeit nicht gründlich werde geſteuert und die geſunden und entſprechenden Zuſtände wieder hergeſtellt werden können, wenn nicht auf die Baſis der Konfeſſion mit Ernſt und Entſchiedenheit zurückgegangen, wenn insbeſondere nicht der lutheriſchen Kirche ihr ganzes volles Recht wieder gewährt und ſie auf Grund deſſelben zu einem angemeſſenen eigenen Kirchenweſen wieder hergeſtellt werde. Nur mit Wiederaufrichtung der lutheriſchen Kirche kann in Heſſen überhaupt von Wiederaufrichtung kirchlichen Weſens, von erfolgreicher Bekämpfung des Rationalismus und der Unkirchlichkeit im Ganzen und Großen die Rede ſein. Das iſt ein auch durch die bisherige Erfahrung beſtätigter unumſtößlicher Satz. Führen wir nur Einiges an.

Es iſt eine ſchon vor Jahren ausgeſprochene, von Patronen und Gemeinden unterſtützte, wie man ſagt, ſogar von dem Oberkonſiſtorium befürwortete, dringende Bitte der Kirchlichgeſinnten, daß der, doch nur auf Empfehlung eingeführte, mit dem Bekenntniß der Kirche, wie insbeſondere mit dem kleinen lutheriſchen Katechismus ganz und gar unverträgliche, ſchon erwähnte Badiſche Katechismus wieder abgeſchafft werden dürfe. Vergebens. Wie man vernimmt, ruht die Vorlage des Oberkonſiſtoriums unter den Akten des Miniſterialreferenten, und wartet auf das Belieben dieſes einen, ſchon als Unirten dem Bekenntniß der lutheriſchen Kirche nicht zugethanen, aber auch außerdem, wie man ohne Beleidigung und Widerſpruch behaupten darf, jedem poſitiven kirchlichen Bekenntniß entfremdeten, und von der Kirche ſich fern haltenden Juriſten. Das iſt ein für den kirchlich treuen Sinn faſt unerträglicher Gedanke, aber der Mann — das darf man nicht verkennen — hat doch auch ſeine Gründe. Die Staatspraxis, das herrſchende Syſtem ſtrebt die Union an. Wie dürfte man nun eine durch den Badiſchen Katechismus bereits gewonnene vortheilhafte

Poſition aufgeben und zurücklenken! Er bleibt alſo und mit dieſem, nicht blos unlutheriſchen, ſondern in nicht wenig Hauptpunkten unevangeliſchen und ſchriftwidrigen Lehrbuch zugleich auch der, ihm zu Grunde liegende und darin ſteten Vorſchub findende Rationalismus.

Ein anderer, nicht minder brennender Punkt iſt die theologiſche Fakultät. Auch in dieſer Beziehung ſind ſchon Wünſche genug laut geworden, und nicht blos von Geiſtlichen. Auch hat man ſchon Anſätze gemacht. Aber erfolglos. Es ruht wie ein Bann auf dem Allem. Begreiflich. Die auch in der obigen Schrift (S. 169) geſchilderte Denk- und Lehrweiſe der Fakultät iſt weltbekannt, die Fakultät macht kein Geheimniß daraus, Eines ihrer Glieder verbreitet ſie in populären Werken, greift die Bekenntnißtreuen auf's heftigſte in Streitſchriften an, ſagt, in Gießen lehre jeder Profeſſor, was er wolle, nach ſeiner beſten Ueberzeugung, und das ſei der allein geſetzliche Zuſtand. Der Skandal iſt der allerextremſte, den man ſich denken kann. Und die Behörde? Sie hört das Alles, ſie duldet das Alles, ſie ſchweigt zu dem Allen, — doch nein! ſie ſchweigt nicht, ſie ertheilt Verweiſe, Verweiſe denen, welche ſich, in Dienſt der Wahrheit und in Treue gegen ihre Kirche (S. 194) wider ſolch' kirchenzerſtöreriſches, verderbliches Treiben erheben. Ja, ſie autoriſirt dasſelbe noch ausdrücklicher, indem ſie die betreffenden Lehren und Grundſätze ganz in gleiche Reihe ſtellt mit Bekenntniß, Lehre, Dogma der Kirche (ſ. a. a. O. S. 196). Und von welchem Grund aus, liegt auf der Hand. Die Behörde — man merke wohl, aus lauter unirten Mitgliedern beſtehend — erkennt ja das Recht, das ganze volle Recht der evangeliſch-lutheriſchen Kirche nicht an, zu deren Dienſt die theologiſche Fakultät zu Gießen ſeiner Zeit iſt errichtet worden (a. a. O. S. 92) Wie fände ſie nun die Stellung, wie könnte ſie mit gutem Gewiſſen, geſtützt auf ihr gutes Recht, ſich gegen eine Fakultät erheben, eine Fakultät reorganiſiren, die ja nur die gleiche Stellung zu der lutheriſchen Kirche einnimmt, als ſie ſelbſt?

Ein dritter Punkt ist die Agende. Von einer neuen Redaktion derselben ist gleichfalls schon lange die Rede; und ganz vor Kurzem ist das Gerücht, daß ihre Veröffentlichung nahe (?) bevorstehe, von Neuem aufgetaucht. Wir bezweifeln es. Denn wie sollte sie auch? Es müßte nicht Eine, es müßten drei Agenden verfertigt und ausgegeben werden. Oder wollte man es etwa wagen, durch Abfassung und Einführung Einer Agende für die drei Abtheilungen der Landeskirche diese, wie in Preußen, zu einer förmlichen Unionskirche umzuwandeln? Das wird man schwerlich, man wird wohl geschichtlich gewarnt genug sein, alle die Vorgänge zu provociren, deren Schauplatz Preußen seit Einführung seiner neuen Agende gewesen ist. Man steht also auch hier vor einem Berg voller Schwierigkeit, man läßt also auch hier noch die rationalistische Willkühr der Geistlichen gewähren und die Gemeinden ihr preisgegeben sein. Und auch dies also wieder nur darum, weil man es nicht über sich gewinnen kann, der evangelisch lutherischen Kirche einfach ihr gutes altes, heilig verbrieftes Recht widerfahren und die alte Agende gelten zu lassen, oder wieder in die Geltung zu bringen, die sie rechtlich noch hat.

Und diese drei Punkte sind, denken wir, Beweises genug. Wer will, kann auch daraus sattsam erschließen, daß an einen wirklichen Sturz des herrschenden Rationalismus nicht eher und nicht anders zu denken ist, als bis das der evang.-luther. Kirche bisher angethane Unrecht wieder gut gemacht, bis sie innerhalb des hessischen Kirchenwesens ohne allen Rückhalt auf denjenigen Boden des Rechtes und ihres Bekenntnisses wieder gestellt worden, den die obige Schrift als den ihr eigenthümlichen, ihr unentreißbar angestifteten auf unanfechtbare Weise dargethan hat.

Und das ist ja auch in Hessen — Dank der göttlichen Leitung und der weisen Mäßigung des oberbischöflichen Regimentes — noch möglich. In Hessen-Darmstadt ist die Union bis jetzt nur angestrebt, vollzogen erst in dem kleineren Theile des Landes. Die evangelisch-lutherische Kirche der alten Lande (mit Ausnahme der Residenz) und viele neu hinzugekommene Gemeinden

stehen noch frei davon da, so daß noch immer zwei Drittel der evangelischen Landeskirche dem rein lutherischen Bekenntnisse angehören. Und diesen gerecht zu werden, ist gar nicht unmöglich, wenn auch schwer. Wäre nur die rechte Einsicht erst da, wir sind überzeugt, die Mittel der Ausführung würden sich finden lassen. Und jene Einsicht, meinen wir, sollte dem, der die dargelegte Stimme der Erfahrung nicht hören oder der aus sonstigen Gründen die Herrschaft des Rationalismus nicht wollte abgethan wissen, endlich denn doch eine ganz allgemeine Erwägung unabweislich aufdrängen.

Recht bleibt Recht, das ist ein gemeiner, auch biblischer und darum wahrer und tiefer Spruch, und aus dem man was lernen kann. Das Recht hat eine innere unvertilgliche Weise an sich, nach der es sich unabweisbar unter allen Umständen selbst vollzieht. Das Recht, verletzt oder gebrochen, verletzt oder bricht zuletzt den, der es ihr anthut. Ohne Recht kein Segen in keinem Verhältniß, am wenigsten in großen. Wider das Recht kein Sieg, als nur ein scheinbarer, kein Kampf, als nur ein mit schließlicher Niederlage endender. Und auch die althessische lutherische Kirche hat ein Recht, ein auf Wegen Gottes entstandenes, lange mit Segen aufrecht erhaltenes und fortgepflanztes, und dies Recht ist noch niemals als Recht auf Wegen des Rechtes aufgehoben oder durch ein anderes ersetzt worden. Was wider dies Recht geschehen ist, ist als Unrecht geschehen, hat sich eingeschlichen: das ist unbestreitbar. Oder sollten die Männer von der rationalistischen Richtung, die sich rühmenden Freunde des Lichts und der Aufklärung wirklich ein Anderes behaupten wollen? Wie nichtig und unbrauchbar für sie in Hessen der einzige rechtliche Akt des J. 1785 ist, hat die obige Schrift (S. 134) bewiesen. Zu einem anderen aber haben sie's nicht gebracht. Auf die rechtmäßige ernstliche Rethronisation des Rationalismus durch Reformation, Concil, Reichstag, Staatsverträge, Kreuz und Leiden, Krieg und Frieden ist noch zu warten, selbst in den „freien Gemeinden". Der Rationalismus jeglicher Farbe hat noch überall kein Recht, ausgenommen das Recht, der beliebte Gegenstand wissenschaftlicher oder unwissenschaftlicher Discussion, unbewiesener oder nur halb bewiesener abstrakter Behauptungen zu sein. Mit dem auf Nichts als dem Rationalismus beruhenden Rechte kann man also unmöglich Recht und ein gutes Gewissen oder guten Grund haben, und Gedeihen erwarten, wenn man, wider das Recht der evangelisch-lutherischen Kirche, an die nähere Gestaltung ihrer kirchlichen Verhältnisse faktisch die Hand legt. Das muß sich auf's bitterste rächen. Und daraus erhellt, was eine Behörde, der es vielmehr um das wahre Wohl dieser und des gesammten Kirchenwesens in Hessen-Darmstadt zu thun ist, sich vor Allem für eine dringliche Aufgabe zu setzen hat. Recht

und abermals Recht, das Recht der evangelisch-lutherischen Kirche im Großherzogthum Hessen, klar und fest, das ist es, das wir beanspruchen und von dem wir nicht lassen. Und hoffen wir in dem allerbeßten Sinne nicht lassen.

Wir kennen die Einwürfe unserer Gegner. Und wir würdigen sie auch. Nur soll man uns mit keinem mehr kommen, der mit dem Rationalismus zusammenhängt. Der ist gründlich berücksichtigt, auch gerichtet. Es ziemt sich nicht, einer evangelisch-lutherischen Kirche von so gutem hellem Rechtsbestand, wie der hessischen, um des Rationalismus oder um rationalistischer Anschauung willen auch nur das Geringste vorzuenthalten. Und geschieht es dennoch, so geschieht es darum, weil der Rationalismus nicht selbst Hand an sich legen mag.

Aber auch anderen Einwänden hoffen wir nicht minder im voraus begegnet zu sein. Wir wollen keine Repristination, d. h. keine äußerliche Wiederherstellung eines veralteten Zustandes; das Recht und die Wahrheit können nicht veralten, und wären sie in Hessen und seiner Kirche so verschwunden, daß sie nicht wieder aufstehen könnten, so würde die hessische Kirche überhaupt nicht mehr aufstehen, ja gar nicht mehr stehen.

Wir wollen auch keine engherzige Konfessionalität. Sie will, soweit wir sehen, Niemand in Hessen. Was so aussieht, ist Schein im Lichte rationalistischer Anschauung, oder Noth unter dem Drang der Umstände. Was man gegen Ungebühr zu behaupten oder erst zu erringen hat, darin wird Einem Strenge, Zähigkeit aufgedrungen, die kann beseitigt werden. Man thue nur der lutherischen Kirche, was ihr Recht ist, so wird alle unnatürliche Spannung aufhören. Denn ihre treuen Diener und Glieder wollen ihr Recht, wollen die ungeschmälerte Anerkennung und Consequenz ihres Bekenntnisses in allen kirchlichen Akten und Anstalten, wollen reine Lehre und Konfession nur darum, weil es die Lehre und Konfession der evangelischen Wahrheit ist, der Niemand ein Recht hat, auch nur ein Jota zu entziehen. Und wollen sie auch, weil sie glauben und wissen, daß nur auf diesem Grunde der Wahrheit, daß nur dann erst, wenn wieder das Evangelium von Christo lauter und rein, so wie es die lutherische Kirche bekannt hat und bekennt, von allen Kanzeln und in allen Schulen erschallt und getrieben wird, ein gedeihlicher Grund für alle Verhältnisse gelegt ist, auf dem Seelen können gewonnen und der Noth der Gegenwart kann allein gründlich gesteuert werden. Ohne das nicht. Aber freilich mit dem auch nur durch lebendigen Glauben. Das wissen die recht wohl, die aber auch wissen, daß ohne die reine Predigt des lautern Wortes auch kein lebendiger Glaube an dies Wort entstehen kann; und auch wissen und sich's nicht wieder ausreden lassen, daß lauteres Wort und reine Predigt ganz und gar nur Sache der sie bekennenden

Confeſſion und der ſie handhabenden Kirche, und nicht etwa als ein Ding mittlerer Gattung ohne einen ſie tragenden und pflegenden Organismus, dergleichen die lutheriſche Kirche iſt, gedeihen, ja nur exiſtiren kann. Kirche, Konfeſſion und Wort und Predigt bedingen einander, und Kirche, Konfeſſion beſteht nirgends anders, als in einer beſtimmten Geſtalt; und wer dieſe zerſtört, wer dieſe nur nicht will, der will auch jene nicht; und der nimmt, indem er jene nicht will, auch der von ihr gepflegten Lehre und Predigt die Stätte, der will, daß etwas geſchehe und doch Nichts geſchieht. Das iſt ſo ausgemacht, daß es nicht einmal der Erfahrung der letzten Jahrzehnte bedürfte, um die hinfort nicht mehr irre zu machen, die, einmal zu dieſer Erkenntniß gekommen, nicht Willens ſind, ſich abermals in den Stöudel und die Verwirrung von allem gegebenen Recht abſehender Zuſtände zurückwerfen zu laſſen.

Aber darum wollen ſie noch nicht die Zerreißung der heſſiſchen Landeskirche. Darum iſt es ihnen gar nicht zu thun. Die Lutheriſchen kennen und würdigen auch das, was ſie mit den evangeliſchen Brüdern der anderen Konfeſſion oder der Union gemein haben. Aber das liegt nicht innerhalb, das liegt über der Konfeſſion. Und weil *ſie* es und die Anderen dennoch nur haben *in* der Konfeſſion — Chriſtum, den Einen Herrn, das Eine Evangelium, die Eine Gnade und Verſöhnung: — ſo halten ſie darum und nur darum feſt an *ihrer* Konfeſſion, indem ſie zugleich nur darum achten, ehren und lieben die Brüder der anderen Konfeſſion. Und das ſchließt darum auch nicht aus, ſondern *ein*, daß ſie auch ihre Weiſe, ihre Ordnung, ihr Recht haben gemäß ihrer Konfeſſion, daß ſie konfeſſionell und kirchlich von den anderen evangeliſchen Brüdern geſchieden ſind. Erſt auf Grund dieſer Scheidung erkennen ſie die gemeinſame Stätte der evangeliſchen Landeskirche als Band der Gemeinſchaft. Nur wenn und indem ihnen dadurch Nichts entzogen wird, was ihnen von Rechtswegen gebührt, und womit ſie allein auf eine geſegnete Wirkſamkeit ihrer Kirche und ihrer kirchlichen Dienſte mit Sicherheit zählen können, nur dann und nur ſo kann es ihnen recht ſein, mit Unirten und Reformirten zuſammen einen wohlgegliederten Organismus der evangeliſchen Landeskirche zu bilden. Anders nicht, und darum gebe Gott und füge es Seine allmächtige Leitung der Dinge und der Herzen, daß endlich einmal in Heſſen auf dem kirchlichen Gebiet, dem Recht und der Wahrheit gemäß, ein mehr verſprechender Anfang gemacht, daß endlich einmal gründlich, und nicht blos zum Schein und in oberflächlicher Abfindung, in die Bahn eingelenkt werde, die allein das vorhandene tiefe Bedürfniß befriedigen und zu Heil und Segen führen kann!

Die Humaniſten und das Evangelium.

(Fortſetzung und Schluß.)

Je mehr und je länger man auf den Gebieten der Geſchichte mit beſonnenen Blicken ſich verhält, um ſo beſtimmter findet man die Unaufhaltſamkeit der Wege und Gedanken Gottes begründet. Selbſt den denkenden Heiden waren die fata, ea quae Dii fantur. Sie kennen und bekennen eine sempiternam quandam et indeclinabilem seriem rerum et catenam und es gehört ihnen zur praktiſchen Weisheit und zur religiöſen Pflicht cedere fatis. Es hat zwar die Parteiwuth, gleichviel ob hoch einhergehend in wiſſenſchaftlichem Setzen oder frommthuend in kirchlichem Eifer, es ſich herausgenommen, einen Zwieſpalt in die ewig Eine Ordnung der ſich entwickelnden Gottesgedanken und ſich vollführenden Gotteswege zu bringen, Alles, was ihr nicht taugt, oder wider ſie ſelbſt unaufhaltſam anläuft, dem Satan auf die Rechnung zu ſetzen und höchſtens dem Herrn ein gegen den Antichriſt discretes Zulaſſen zu vindiciren; aber der Herr iſt und bleibt denn doch der Herr und ſein Weg und Gedanke ſo entſchieden ſein Weg und Gedanke, daß das ſchon den Patriarchen bekannte: „Er gedachte es gut mit uns zu machen, wie es nun am Tage iſt“ ſich zu allen Zeiten und bis an der Welt Ende wiederholt. So wollen wir auch in den der Reformation unmittelbar vorangehenden geiſtigen Bewegungen, auf welche wir den prüfenden Blick gerichtet

haben, die Macht Gottes nicht verkennen, die unaufhaltſam ſich ihre Wege bereitet und ſelbſt das, was die Menſchen gedachten böſe zu machen oder was ſie im Trieb des fleiſchlichen Denkens und Lebens abthaten von Gottes Wegen und Gedanken, in ewiger Weisheit vermöge der nach den alten Dogmatikern der Providenz zugeſchriebenen Directio zum Dienſt des Reiches wendet. Dabei verhehlen wir keineswegs, daß wir in jenen, meiſt mit Gunſt und erklärlicher Vorliebe von uns dargeſtellten vorreformatoriſchen Bewegungen genug des fleiſchlichen und ſündhaften Getreibes und jenes Weſens erkennen, gegen welches wir einen chriſtlichen Proteſt, wo immer es ſich kund gibt, erheben müſſen. Jener ſittlich verpeſtete Humanismus einiger ſeiner italiäniſchen Träger war nicht blos innerlich mit der an Haupt und Gliedern kranken römiſchen Kirche zerfallen: ihm wäre die reinſte Darſtellung der chriſtlichen Kreuzesidee und vielleicht je reiner und wahrer um ſo mehr ein Gegenſtand des Haſſes und Spottes geweſen. Nicht viel weniger geben ſich im deutſchen Humanismus Neigungen und Strebungen kund, die weit über das Maaß hinausſchäumten und brauſten, innerhalb welches eine Oppoſition des Geiſtes wider den Druck der Barbarei ſich als rechtſchaffen legitimiren konnte. Was ſelbſt in dem ſonſt ſo ehrwürdigen aber ruheloſen Conrad Celtes in Abſicht auf chriſtliche Dinge gährte, was in den Herzensfalten des geiſtreichen Heinrich Bebel, des Erasmus und Crotus und Anderer ſich verbarg: das hätte, offenkundig und zum geſchichtlichen Verlauf gekommen, ganz gewiß nicht zur Verwirklichung der Wege und Gedanken Gottes gedient. Aber gerade dadurch offenbart ſich die Hand des Herrn in jenen gewaltigen Bewegungen, daß da, wo jede menſchliche Prognoſe den Umſturz des ſchon von der Kirche mit tauſend Umſtellungen gefährdeten Kreuzes Chriſti erwarten mußte, dieſes Kreuz in unmittelbarer Folge durch die von jenen geiſtigen Bewegungen getragene Reformation in neuem Lichtglanze und zu ausſchließlicher Herrſchaft erhoben wurde. Thorheit und obſtinates Verhalten gegen den Geiſt der Geſchichte verräth indeſſen die Meinung, als

habe ohne die Reformation ſich innerhalb der katholiſchen Kirche die Strömung bis in den Ocean des Lebens durchkämpfen können. Daß es nicht geſchah, iſt ſchon der Beweis, daß es nicht ſein ſollte. Daß es aber nicht geſchehen konnte, ſondern dieß nur einer lautern und auf die reinen Erkenntnißquellen des Heils und die unerſchütterlichen Fundamente des Chriſtenthums zurückleitenden Reformation, die zugleich die Fähigkeit in ſich trug, ſich mit der Entwicklung des Geiſtes zu vertragen und jede Geiſtesſtufe dem Evangelium zu befreunden, vorbehalten war: darüber haben wir uns nun, wenn auch nur in flüchtiger Skizzirung unſerer Anſicht mit dem Leſer zu verſtändigen.

Die Fragen:

erſtens: war Reformation der Kirche **abſolutes** Bedürfniß?

zweitens: **Konnte** die römiſche Kirche ſich reformiren?

drittens: **Wollte** die römiſche Kirche ſich reformiren?

ſind von uns zur Begründung unſerer Anſicht in Betrachtung zu ziehen.

Erſchrecke unſer Leſer nicht vor der Dimenſion der hier zur Beſprechung aufgeſtellten Fragen. Wir ſind weder geſonnen, Waſſer zum Meere zu tragen, noch beanſpruchen wir, in Dinge, die geſchichtlich abgeſchloſſen und pragmatiſch je nach dem Standpunkt von Hüben und Drüben faſt in Lehrſätze feſtgeſchmiedet ſind, ein berichtigendes Licht zu bringen. Aber der Frage über die abſolute Nothwendigkeit einer Reformation in dem Sinne, wie dieſe erfolgt iſt, können wir nach den von uns geſtellten Prämiſſen nicht ausweichen. Entweder wir haben ein mit gutem Gewiſſen begriffenes Recht, die geſchehene Reformation als unerläßliche That Gottes, ſtatt welcher ein Anderes nicht gegeben war, zu begrüßen und uns in ſolcher Ueberzeugung und bei ſolchem Rechte fröhlich und ſelig in Gott über alle Folgen der großen Gottes- und Geſchichtsthat hin-

wegzuſetzen, oder wir erkennen in der Reformation eine aus dem Fleiſch ausgegangene Antitheſis gegen die, wenn auch in Unordnung gerathene, von Gott gewollte und in Gott Eine Theſis und ſehen dann zu, wie wir die ſo und ſo gewordene, geiſtig, moraliſch, politiſch und kirchlich auf einen total verſchiedenen Pol getretene Weltlage wieder unter die Segensgewalt des gottberechtigten Centrums abbeugen helfen. Daß es jedem mit richtigem Senſorium verſehenen Menſchen ſiedheiß bei dem Gedanken an die vorreformatoriſche Glückslage wird, das iſt ſchon ein Zeichen, wie wenig wir uns nach Beweiſen für die abſolute Nothwendigkeit der vollzogenen Reformation umzuſehen haben. Da indeß ſich Jeglicher die Sache zurechtlegt, wie ihm eben die Augen auf dies oder jenes fallen, und in dieſer Zeit der abſichtlichſten Verwirrung geſchichtlicher Verhältniſſe nicht genug Hände und Köpfe thätig ſein können, die nun einmal nicht wegzubringenden Thatſachen mit ihren unläugbaren Zeugniſſen in Erinnerung zu bringen, ſo unterziehen wir uns der Mühe, die Frage nicht in neuhiſtoriſcher Weiſe, die vornehm die Hauptbrocken, wie Luther das nennt, als Bagatellen bei Seite liegen läßt, ſondern in althiſtoriſcher mit dem gegenwärtigen Raffinement zwar nicht befreundeter, aber ſchnell an ihr Ziel gelangender Weiſe abzuthun.

Um ſchnell aus der Sache uns zu löſen, brauchten wir nur, unzähliger Anderer nicht zu erwähnen, aus Löſchers Reformationsacten und Dokumenten zu excerpiren, und man ſollte in der That eine Anhäufung von hiſtoriſchen Gründen über „das große Verderben des Pabſtthums" ſich ergeben ſehen, gegen welche, eben weil ſie nicht herbeireflectirt, ſondern ſchulgerecht belegt und mit richtigem Citat autoriſirt ſind, ſelbſt eine Menzel'ſche Verblendung nicht dickhäutig genug wäre. Dieſer Löſcher fängt es ſehr ſolide an beim Staarſtechen. Er geht in die Kindheit der kranken Kirche zurück. „Ihm iſt das Verderben ſchon ſattſam vorher verkündigt." II. Thess. 2, 3. Apoc. 9, 1—3. 13, 11. 14, 16. 17, 1 ff. Durch jedes Jahrhundert verfolgt er das Wachsthum der materia peccans.

Keine Klage über einreißende Verderbniß, keinen Seufzer aus dem Herzen geheiligter Männer überhört er. Schon im fünften Jahrhundert findet er afrikaniſche Biſchöfe über den typhum Romanum klagen. Der große Hieronymus nenne Rom ein Babylon und die römiſche Cleriſei ſei ihm eine factio ignorantium. Von da ab bis zum 13. Saeculum breite ſich das Verderbniß der Kirche ſchon in 16 Aeſten aus, wovon ein jeder an ſich des Antichriſtlichen genug enthält. Mit dem Eintritt des 13. Jahrhunderts, alſo gerade der Zeit, in welche man heut zu Tage mit beſonderer Aeſtimation nach Hurters Conceptionen zu blicken gewohnt iſt, beginnt ihm des Verderbens Reife. Der Pabſt, zum „Intermedius zwiſchen Gott und den Menſchen" geworden, hat es zum Univerſalmonarchen gebracht: „Dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit saeculum gubernandum." Nun aber bricht ernſt, aber ſchwach, ſchon die Regung des mißhandelten evangeliſch-chriſtlichen Bewußtſeins hervor, das aber der gewaltigen Hand des Servus servorum nicht gewachſen und in blutigen Zuckungen zu erliegen erleſen war. So führt er mit jener Unermüdlichkeit und deutſchen Gründlichkeit, immer das Auge auf das Eine gerichtet, bis an die Kirche zu Wittenberg, daß er erforderlichen Falls im Stande wäre, für die Folgerichtigkeit und providentielle Nothwendigkeit ſelbſt jedes Nagels einzuſtehen, mit welchem die 95 Sätze Luthers wider den päbſtlichen Ablaß angeſchlagen waren.

Aber eben um ſeiner Ausführlichkeit willen können wir bloß auf Löſcher verweiſen, aber ſeiner Beweisführung uns nicht bedienen.

Anders verhält es ſich mit jenem Hiſtoriker, deß Name ſchon hinreicht, um ſeiner Beweisführung die gewünſchte Anerkennung zu bereiten.

Seckendorf widmet in ſeiner bekanntlich ſehr ausführlichen historia Lutheranismi der Frage über die Nothwendigkeit der Reformation nur Einen Paragraphen. Vor der großen Maſſe des Stoffes, die ihm die ſtets ſehr concret agirende

Geſchichte herausgearbeitet und zur Behandlung vorgelegt hat, kommt er kaum dazu, um Erlaubniß zu fragen, ob er an das Material als ein gefeites oder, geweihtes ſeine Hand legen darf. Er iſt innerlich ſo von der unzweifelhaften Nothwendigkeit und in Gott gegründeten Rechtſchaffenheit des Lutherthums durchdrungen, daß er wahrſcheinlich gar keine Descriptio status ecclesiae gegeben hätte, wenn nicht der Jeſuit Maimburg die Unverſchämtheit gehabt hätte, in ſeiner historia Lutheranismi gleich anfangs zu behaupten, quod schisma omnium maximum et perniciosissimum uno quasi impetu ex levi admodum principio oriretur. Da kann der lutheriſche Apologet denn nicht anders, als ſchnell in die Maſſe des vor ihm liegenden hiſtoriſchen Materials zu greifen und einige Hände voll grobkörnigen Vorraths ihm als Antwort vor die Füße zu werfen — eine Manipulation je mehr und mehr auch in unſeren Tagen einem Jeden zu rathen, der ſeiner evangeliſch kirchlichen Berechtigung halber ſich ausweiſen will.

Ohne ſich in urgeſchichtliche Beweisſtellung einzulaſſen, hebt Seckendorf 3 Gründe hervor, warum die Reformation durch Luther erfolgen mußte. Sie war umſonſt von der Chriſtenheit Jahrhunderte lang und in der letzten Zeit mit der größten Dringlichkeit erbeten;

ſodann der Stand der Dinge war bis zur Extremität gekommen, und endlich

das Ablaßweſen ließ ein längeres Zuwarten nicht zu.

Nur für die beiden erſten Punkte bedienen wir uns einiger ſeiner Nachweiſe.

Das Concilium zu Piſa — 1511 —, dem Pabſt Julius II. in innerſter Seele zuwider, richtet in ſeiner Noth folgendes ergreifendes Schreiben an Maximilian vom 12. Nov.: Assurge igitur, Caesar optime, adesto, vigila, labitur Ecclesia, opprimuntur boni, impii efferuntur, mergitur justitia, colitur impietas, surgunt in sinumque recipiuntur

infideles; qui vero pro Ecclesia consilium capiunt, illique opem et auxilium ferunt, quasi hostes ejiciuntur, opprimuntur, obruuntur. Age, Caesar maxime, Majestatem tuam appellat ipsa, cujus advocatum et protectorem te fecit omnipotens, Ecclesia videlicet Romana et universalis. Tuum magna miserabilique voce auxilium rogitat. Der Kaiſer ordnet Geſandte nach Piſa ab und das ihnen am 16. Januar behändigte Mandat beginnt mit folgenden Worten: Conspicientes immensas calamitates, quas universa res publica Christiana et ipsa nostra sancta mater Ecclesia ubique patitur, ex quo et decrementum orthodoxae fidei et incrementum omnium malorum subsequitur, et indies major confusio in omnibus rebus ac bella intestina inter Christianos oriuntur, et effusio sanguinis Christiani; ad quae quum non videamus aliud remedium, quam quod, juxta sanctorum Patrum instituta, concilium et congregatio universalis fieret, ut ibidem communi concilio possit omnibus commode provideri. Der König von Frankreich beſchickt gleichfalls das Concil, ſeinen am 15. Febr. ausgefertigten Mandaten die Erklärung beifügend: In praesentia magna adest necessitas ipsius Concilii generalis universalis Ecclesiae congregandi, pro exstirpatione haeresium, schismatum, ac divisionum in diversis mundi partibus, ac pro reformatione morum ecclesiae, et nimium scandalizantium notoriorum, continuorum et incorrigibilium, tam in capite quam in membris, criminum eversione; pro pace Christianorum stabilienda, et bello contra infideles procurando. Sämmtliche Redner des Concils erſchöpfen ſich in Beweiſen über die Nothwendigkeit einer Reformatio in capite et membris. Die Cardinäle, die in Piſa anweſend und deß Alles Zeugen ſind, geben einem an ſie von Rom geſendeten Biſchof den Beſcheid, daß pro sedandis ecclesiae scandalis Etwas geſchehen müſſe, daß ſie ſich mit den weltlichen Fürſten zu verbinden im Gewiſſen gedrungen fühlten, ne spiritum per omnia spiritualesque mores vide-

rentur exstinguere*). Julius aber hielt im folgenden Jahre sein Lateranconcil ad exstinguendam haeresin, d. h. um die Pisaner der Ketzerei zu bezüchtigen. Julius stirbt am 21. Febr. 1513 mit andern Gedanken beschäftigt, als mit der Kirche Leiden und Bedürfnissen. „Fort aus Italien Franzosen! — fort Alfons von Este!" — das waren des Mannes Sterbegedanken und sein Abschied von der seufzenden christlichen Welt.

In dieser aber sah's, obwohl der Mediceer Leo noch einmal den Glanz der päbstlichen Würde mit mächtigen Strahlen über das durch ihn politisch beglückte Italien breitete und durch seine persönliche Liebenswürdigkeit der Christenheit ein natürliches Genüge that, in einer Weise bänglich und desperat aus, daß man nur die Schilderungen der Zeitgenossen zu vernehmen braucht, um alles Raisonnements über die absolute Nothwendigkeit einer Reformation enthoben zu sein. Seckendorf schlägt wenigstens diesen Weg ein. Er führt, um kurz von der Sache zu kommen, ein Testimonium de miserrimo ecclesiae ante Lutherum statu an und gibt dasselbe, welches ursprünglich deutsch geschrieben war, in lateinischer Uebersetzung. Es ist dem I. Capitel der Reformationsgeschichte von 1517—1542 des Friedrich Myconius entnommen. Seckendorf legt auf das Zeugniß des Myconius großen Werth, da dieser ein Mönch gewesen und Alles, was er bezeugt, von ihm erlebt war. Wir geben das Citat nach Junius' Compendium der Seckendorf'schen Reformationsgeschichte deutsch, da es durch die lateinische Uebersetzung an seiner Naivetät und Treuherzigkeit verliert und selbst der Uebersetzer genöthigt war, einige unübertragbare Stellen deutsch aufzunehmen.

„Da ward Christus Leiden, Erlösen, Sterben, Gnugthun und Bezahlen gar geschwiegen, und nur für ein Historia, wie des Ulysis Meerfahrt, gepredigt: Von dem Glauben, da-

*) Selbst von diesen Cardinälen behauptet indessen Guiciardini: Pisanos Cardinales non fuisse meliores, sed aequivitiosos ac Julium et qui ei adhaerebant.

durch man eines Leidens, Unſchuld, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erbtheils und ewigs Leben aus lauter Gnaden theilhaft und ſelig wird, hört man nichts. Sondern macht nur ein greulichen grimmigen Richter aus Chriſto, der alle, die nicht viel Fürbitter, und der Päbſtlichen Werkheiligkeit hätten, verdammen und richten wollt. Do hat man an Chriſtus ſtatt gemacht zur Fürbitterin und Seligmacherin die Jungfrau Maria, wie die Heiden ihre Diana, darnach andere verſtorbene Heiligen: derer canoniſirt der Pabſt immer mehr und mehr. Aber dennoch lehret man, daß dieſelben auch nicht eher für uns beten, man verdiene es denn um ſie und ihre Orden, die ſie geſtift hätten. Do war nun die Lehre durch waſſerlei Werk, als der 10. Gebot und, was ein jeglicher in ſeinem Stand zu thun ſchuldig iſt, geſchwiegen. Das wurden ſchlecht weltliche Stände, und geringe ſchlechte Werk geachtet. Aber dagegen funde man neue Werk, die viel Gelds denen Pfaffen und Mönchen trugen, und ſagt, wer derſelben viel thät, oder löſet, oder kauft ſie denen ab, ſo ſie thäten, die büßeten und verglichen ihre Sünd damit, verdienten das ewige Leben. Wer es aber nicht bei ſeinem Leben thät, der führ in die Höll und ewig Verdammniß, oder ins Fegfeuer: darinnen er ſo lang braten und brennen müßt, bis er entweder bezahlet, oder andere Leut, die noch hie lebten, für ihn gnug thäten. Do gingen dieſe Werk im Schwang, die mußten alle und ein jedes mehr gelten, denn das ganze Leiden und Unſchuld Chriſti, als: Faſten, viel Gebetlein ſprechen, viel Vater Unſer, viel Ave Maria beten, ganze Roſenkränz, Rauten-Kreuz, Maydel Maria, Urſul-Gebet, Brigitta-Gebet, Pſalter, Horas Canonicas: in Summa, man mußt Tag und Nacht ſingen, plerren, murmeln, und war kein Aufhören, wider den Spruch Chriſti: cum oraveritis, nolite multum loqui, sicut Ethnici faciunt. Darnach waren do die mancherlei Pfaffen, Mönche, Nonnen-Orden, mit mancherlei Kleidern, Ceremonien und Manier: der ein jeder lehret, wer den Orden hielt, ſo und ſo lebet, und faſtet, der würde ſelig: wer aber nicht darein kommen wollt, ſollte es doch mit Geld

löſen. Do kamen mehr, denn der Welt Güter die Hälfte, an die Orden und Geiſtlichen, und der Pabſt beſtätigt ſie alle, nahm ſie in ſeinen Schutz und Schirm. Do war auch das Faſten von Fleiſch, Eier, Butter, Käſe: wer es nicht halten kunnt, that Sünd, und mußte es mit Geld ablöſen. Item do kame das Vielfeieren, Wallfahrt gehen gen Rom, zu St. Jakob, gen Jeruſalem, zu St. Catharinen, aufm Berg Sinai, zu St. Michel, gen Aach, gen Fulda, zu St. Wolfgang, und war ſchier kein Berg, kein Pfuhl, kein Grund, kein Thal, kein Wald, endlich auch Eich, Weide, Buchen, man macht ein Wallfahrt dahin; und wenn man Geld gab, ſo beſtätigts der Pabſt, gab Gnad und Ablaß darzu. Do trug man Geld, Gut, Hühner, Gäns, Enten, Eier, Hanf, Flachs, Käs, Butter zu: man ſung, man klung; man räuchert, darnach opfert man: und waren auch Weinſchenken, Bierſchenken do; do trunk man denn, und wird mit der Meß beſtätigt. So hat das Spiel ſein Recht, auch blieben Schweſterhürlein und Brüderbüfflein nicht außen; das war für geringe Sünd geachtet: Der Ablaß und Gnad des Pabſts nahm es alles hinweg. Do waren noch neue Sakrament erdacht: als, Firmulung, Oelung, Creyſam. Item, die Biſchöfe predigten nicht, weiheten aber und ſegneten ein Nonnen, Pfaffen, Mönchen, Glocken, Kirchen, Kapellen, Bilder, Fladen, Eier, Kirchhöfe. Darzu hatten ſie große Einkommen, und trug alles viel Geldes. Darnach ward viel Weſens mit den Heiltümb, Todtenbeinlein: die faſſet man ein in gülden, ſilbern und köſtlichen Monſtranzen, Händen, Arm, Kreuz ꝛc. gabs unter der Meß den Leuten zu küſſen, die mußten Geld geben, und glaubten denn, dieſer Heilig, deß dieſes Gebein, Haar, Kleid geweſt wäre, verbetet nun vor Gott. Do waren auch ſchier unzählig Brüderſchaften geſtift, darein ſich ein Rott zuſammen thäten, ſich einſchreiben ließen, hatten eigen Pfaffen, Altar, Kapellen, Kerzen, Rauchfäſſer: etliche eigen Feiertag, da ſie die Brüderſchaft mit Meßhalten begingen, den Pfaffen opferten. Dazu war auch eigen Einkommen, Zins und Rent geſtift: es ſollt auch ſelig machen. Es mocht

Mönch, Nonne, geiſtlich werden, wer da wollt, durft Vater und Mutter dem Kind nicht wehren, und das Kind durft dem Vater und Mutter nicht gehorſam ſein in dieſem Fall. Und die Ehelichen liefen zuweilen auch von einander: Das ein wurd in einen Orden geiſtlich, ſo mußt das ander wie ein Wittwe allein bleiben, ſich behelfen, wie es kunnt, oder mocht auch ehlich werden. Do waren die fürnehmlichſten Stück der Geiſtlichen, daß ſie gelobten ihr Lebenlang Gehorſam, Armuth und Keuſchheit: und wurden dieſe Gelöbniß für ein höher Ding geacht, denn das ganze Leiden Chriſti; und wie (Sie) öffentlich predigten, ſo ſollt es vor Gott beſſer ſein, denn die Tauf ſelb. Es kam darüber noch dohin, daß die Pfarrmeß und Empfahung des Sacraments für ein gering Ding geacht wurden, als die wenig nütz wären. Aber man hielt alle Tag in allen Städten, Dörfern, Schlöſſern, Kirchen, Kapellen, etlich viel Meſſen, darzu eigen Pfaffen geſtift worden, die ihr eigen Haus, Hof, Einkommen darzu hatten, und wurden dieſe Meſſen das mehrer Theil für die Todten, und für die, ſo vor 200 Jahren geſtorben, gehalten. Die Lebendigen gingen zum Opfer, gaben Heller, Pfennig auf den Altar; die waren der Pfaffen: ſo wurden ſie der Meſſen auch theilhaftig. Daß allein in dieſer Stadt Gotha, wie in dieſem Buch zum Theil zu ſehen, vierzehn Canonik-Pfaffen, vierzig Meß-Pfaffen, dreißig Auguſtiner Mönchen, zwei Terminarien Mönch, bei dreißig Nonnen, die alle mit Meſſehalten umgingen, ſind gehalten worden. Man hielte ſie wie die lebendigen Heiligen, als die uns mit ihren guten Werken in Himmel brächten; und war doch ihr Leben das häßlichſte unflätigſte Leben, als auf Erden je bei Menſchen hat ſein mögen. Denn weil ſie nicht Eheweiber haben durften, und doch Weiber nicht entbehren kunnten, noch wollten, erfülleten ſie die Welt mit ungläubiger, unſäglicher Hurerei, Ehebrecherei, Sodomiterei und andern Sünden und Schanden; und durft ſie doch Niemand darum ſtrafen. Denn ſie waren allein unter dem Pabſt, den hielt man als den wahren Gott und Menſchen, der nicht irren kunnt, und dem Niemand einreden

durft. Ja der Pabſt leidt es auch nicht: that Kaiſer, Könige, Fürſten, Land, Leut in Bann, hetzet ſie in einander. In Summa: Es war der homo peccati, filius perditionum, elevans se super omne, quod colitur aut dicitur Deus. 2. Theß. 2 v. 3. u. ſ.

Aber welch rohe und proſaiſche Darſtellung! Wie ſo gar Nichts von jener geiſtigen Auffaſſung und äſthetiſchen Hinnahme der „mit dem innerſten Weſen des katholiſchen Volkes verwebten und für die chriſtliche Gemüthspoeſie ſo fruchtbaren Formen und Uebungen“! Wahr iſts': zum Davonlaufen und Deſperatwerden iſt ſo eine Schilderung. Dem Schilderer und Millionen Menſchen iſt's wenigſtens, da das Alles ihnen im nackten, proſaiſchen und jeder poetiſchen Verſöhnung und Vermittlung unfähigen Leben begegnete und ſie drängte und peinigte, alſo ergangen. Will man aber dasſelbe feiner und in den reinſten Denk- und Sprachformen dargeſtellt ſehen, ſo leſe man, wie Dante von ſeinem Geſichtspunkt aus in einer bei damaliger Weltlage kaum glaublichen Kühnheit dem Pabſt Anaſtaſius in der Tiefe der Hölle die Kirche als mit Koth und Unflath bedeckt und unter der Laſt ihrer eigenen Verbrechen zuſammenſtürzend ſchildert. (Inferno Cant. XI. v. 6 ff. cf. auch den neunten Geſang.) Selbſt den ſanften Petrarca befällt der Drang, in Deſperation davonzulaufen. Er ſchreibt nicht wie Myconius in einer plumpen und eckigen Sprache; ſondern ihm dient die feinſte und gelenkeſte Sprachform und er nimmt allen Vorrath derſelben zuſammen, um in Ausdrücken des unerbittlichſten Abſcheus jenes „Babylon“ zu ſchildern, das er „auf immer verlaſſe“, „weil es aller Tugend und Scham entſagt zu haben ſcheine, ein Wohnplatz des Elendes und eine Pflanzſchule des Irrthums ſei *).“

*) Die Sonette von Petrarca, welche mit den Worten anfangen:

Dell empia Babilonia ond'è fuggita etc.

und

Fiamma dal siel su le tue treccie piova, etc.

die man in einigen Ausgaben ſeiner Werke findet. Wollte man

Aber wer läugnet denn das allmälig in der Kirche gewordene Verderben? Wo fällt es denn ſelbſt römiſch-katholiſchen Geſchichtsſchreibern ein, die Nothwendigkeit einer Reform des mittelalterlichen Kirchenweſens zu beſtreiten? Haben nicht ſelbſt Päbſte, Cardinäle und nicht wenige Concilien die Nothwendigkeit der Reform anerkannt? Darüber, ſagt man, klagen wir, darinnen finden wir das Unrecht und die Ungebühr eurer Reformation, daß nicht organiſch, im Zuſammentritt und Zuſammenhalten aller berechtigten Glieder der bisher Einen Kirche abgethan und zugethan wurde, was von Nöthen war. Das iſt und bleibt eure Schuld und Strafe, daß ihr „hineingeſäbelt habt" in Lehre, Sacramente und Gebräuche und habt ein Anderes beſchafft, wo das Vorhandene noch der Aufrichtung fähig war.

Das iſt gewiß ſo geſchickt räſonnirt, daß man mit Hafis ſagen könnte:

Dein Spruch iſt richtig, wenn ihm nicht
Die Sache fehlte, die das Ganze
Zur Wahrheit macht und Wirklichkeit;
Wenn nicht, wie junge Leute bauen,
Das gut entworfne Haus in Lüften,
Wie eine leere Wolke ſchwebte,
Und ſelbſt die Pforte ihm gebräche,
Durch die Jemin den Zugang findet.

Tauſendmal ſei's zugeſtanden, daß eine Reformation, wahr, lauter und des Namens würdig, ohne Schisma nach menſchlicher Muthmaßung ein Segen geweſen war, deſſen Fülle auch bei guter Vorſtellungskraft nicht abzuſchätzen. ſein würde. Zugeſtanden ſei auch bereitwilligſt, daß es als eine Todſünde geachtet werden müſſe, eine etwa dargebotne Hand zu einer in Gott möglichen Verſöhnung abgewieſen, einen dem beſchwerten

---

auch behaupten, daß ſich dieſe Sonette nur auf den päbſtlichen Hof zu Avignon beziehen, ſo beweiſen ſie darum nicht weniger was ſie hier beweiſen ſollen. cf. Leben und Regierung des Pabſtes Leo X. von Roscoe II. 332.

Gewissen gezeigten Friedensweg nicht betreten und eine nicht allen Gewinn aufzehrende Einigung auf dem Boden des gemeinsamen Erbes und Eigenthums verschmäht zu haben. Aber wenn die Reformation, wie kein Einsichtiger läugnen kann, absolute nothwendig war, wie ihres Segens theilhaftig werden? Von der römischen Kirche sie erwarten? War es denn nicht die Krankheit der römischen Kirche, in einer Erstarrung zu liegen, die jede, aber auch jede Bewegung ihr principiell und um ihrer Existenz willen unmöglich machte? War sie denn nicht allmälig Etwas geworden, was so ganz eine für sich gesetzte, von der ursprünglichen Anlage radical verschiedene Existenz erhalten hatte, daß die Zumuthung, vom Wesen ihrer Existenz zu lassen oder rücksichtlich der Lebensbedingungen ihres Daseins Zugeständnisse und Nachlaß zu machen, sich gerade so auswiese, als mit einem Menschen über die Art seiner Selbstentleibung unterhandeln zu wollen? Und was konnte denn die römische Kirche reformiren? Ihre so gewordene Lehre etwa? Aber da sich die Lehre aus dem Princip der Unfehlbarkeit gerade so herausgearbeitet und als tragende Säule des Ganzen aufgestellt hatte, was wäre das Anrühren derselben anders gewesen, als Simsons kräftigliches Neigen wider die Säulen zu Gasa, darüber das Haus der Philister zusammenbrach? Oder dürfte man hoffen, daß sich der Cultus, dessen Gepräge, Ueberladung, Abirrung auf antichristliche Weisen selbst von den edelsten Gliedern der römischen Kirche erkannt nnd beklagt worden ist, sich in freiem Uebereinkommen, aus Beschlüssen der Curie oder der Concilien zu einer Neugestaltung und einer der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit würdigen Form erheben werde? Darauf hat man stets Hoffnung gesetzt und will auch von katholischer Seite zugestanden werden, daß hierin ein Vertrag möglich sei. Auch thut man sich was darauf zu gut, daß man darin nicht gebunden und dem Pabste hier jede Bewegung möglich sei. Aber man schaue auf die Essentialia oder Accidentalia in diesen Dingen, von den Meßgebräuchen bis zum letzten Kügelchen des Rosenkran-

zes, von der Tiara bis zum Kreuzlein auf dem Cingulum, vom Peterſegen bis zum letzten Amen des Chorknaben und ſage uns, ob in den ſogenannten Rubriken dieſe geweihten oder benedizirten Sachen nicht wie Heiligthümer eingeſteint worden, die mit dem ganzen Grunde des Hauſes auf Leben und Tod verwachſen ſind? ob nicht, wie ſchon die Reformatoren wußten, „Klöſter, Capellen, Stationen, Oerter, Säulen, Gewänder, ſilberne und güldene Kleinod, Meſſen, Vigilien, Teſtamentſtiftungen, Brüderſchaften, darnach Pergamen, Blei, Plech, Kapſel, Schnüre klein und groß, Leuchter, Lampen, Rauchfäſſer, Schiffchen, Keſſel, Aſpergill, Fahnen, Wachs grün gelb und weiß," zum Hausrath gehören, den ſich die Mutter nur mit dem Leben nehmen ließe? Und in der Verfaſſung vollends — konnte da eine Reform je zu erwarten geweſen ſein? Wahrhaftig ſelbſt ein gut Theil unſerer Leute ſchreien heute Zeter, wenn man dem „ehrwürdigſten und bewunderungswürdigſten Denkmal hierarchiſcher Ordnung," „dem ohne jeden Vergleich einzig in der Geſchichte der Welt daſtehenden Organismus einer mit jeder Lebensform ſich vermittelnden, ſtellvertretenden Theokratie," „der einzigen geſchichtlichen Einheit bei allen Schwankungen der Jahrhunderte" zumuthen wollte, auch nur Ein Glied der ſchweren Kette zu löſen oder daran zu feilen! Und den Theilhabern der „unüberwindlichen und ſtets vom Fall neu geſtärkt ſich erhebenden Rieſenmacht" ſollte es möglich ſein, ſich auch nur mit den äußerſten Fingerſpitzen an „dem Grundpfeiler der Kirche," wie Freiherr v. Droſte „die Form der Kirche" nennt, zu vergreifen?

Nein, unmöglich kann ſich die römiſche Kirche, ohne ſich mit dem erſten Verſuch ſelbſt zu vernichten, je reformiren.

Aber hat ſie ſich denn nicht reformirt? Hat ſie denn nicht dem Bedürfniſſe, in Lehre, Cultus und Verfaſſung die durch den Lauf der Zeiten nothwendigen Verbeſſerungen vorzunehmen, factiſch entſprochen? Darf ſie es denn nicht zu einem ihrer Triumphe rechnen, im Tridentiniſchen Concile gezeigt zu haben, wie die Kirche organiſch reformire und ſich

auf dem ewig Einen Grunde mit der Entwicklung des Lebens in Beziehung ſetze?

Was ſie nach ihrem eigenthümlichen Weſen nicht vermag und nicht vermögen wird, das hat ſie, lieber Leſer, auch nicht gewollt und nicht gethan, und gerade dieſes Concilium zu Trient iſt ein geſchichtlicher und unwiderſprechlicher Beweis von der Unfähigkeit und Unluſt der hierarchiſchen Kirche, einem wahrhaft evangeliſchen Bedürfniſſe gerecht werden.

Zwar war es die öffentlich ausgeſprochene Abſicht, dieſes, wie Paul Sarpi ſagt, „von vielen gottſeligen Perſonen begehrte und eifrigſt betriebene Concilium" dazu zu benützen, daß die getrennte und weit auseinander gegangene Kirche ſich wieder einige, und die Inſtruction des Pabſtes für die Cardinäle enthielt das ſchöne Wort, daß die Legaten „als Engel des Friedens" ſich bewähren, „den Kirchenſtaat in allen ſeinen Gliedern, ſowohl Geiſtlichen als Laien reformiren, den Frieden zwiſchen den chriſtlichen Fürſten wieder herſtellen und Alles beſtimmen ſollten, was ſie zur Ehre Gottes und zur Ausbreitung des chriſtlichen Glaubens für zuträglich erachten würden."

Aber was ein Segen für Jahrtauſende werden konnte, das iſt durch dieſes 22 Jahre dauernde, von den tauſendfältigſten, ſich oft geradezu entgegenwirkenden Motiven getriebene Concilium zu einer Schranke und Scheidewand der chriſtlichen abendländiſchen Menſchheit geworden, an deren Beſeitigung ſo lange von Innen und Außen vergeblich gearbeitet wird, bis ſie einmal vor dem Odem des Herrn zuſammenbricht, der wie ein Feuerſtrom alles Werk von Menſchenhänden verzehrt.

Alle ſchön lautende Redensarten, womit von jeher die Stadt an der Tiber die Welt überſchwemmt hat und an denen es auch über die Abſicht des Tridentiner Concils nicht gebrach, verdunſten vor den Zeugniſſen der Geſchichte. Unter den zahlreichen Documenten, die den wahren Charakter jenes vielbeſprochenen Concils und insbeſondere die Stellung desſelben zur Reformation der Kirche ausſprechen und die uns, wenn wir wollen, in Sarpi gleichſam in die Hände fallen, nehmen wir abſichtlich

nur ein einziges Zeugniß auf, und zwar aus Pallavicini's, des päbſtlichen Scribenten, Geſchichte des Tridentiner Concils lib. II. Der Cardinal Volaterra, des ewigen Geredes von Reformation der Kirche müde, konnte ſich nicht enthalten, einmal zu guter Stunde mit der wahren Maxime, die am römiſchen Hofe in dieſer Angelegenheit galt und Allem Maß gab, herauszufahren. Selbſt Pallavicino kann ihr als dem treuen und allein richtigen Ausdruck der Sache ſeinen Beifall nicht verſagen. Wir geben das Votum zu allgemeinem Verſtändniß in der Rambachiſchen Ueberſetzung: Cardinal Volaterranus ſagt nach des Vorgenannten Ausdruck „nett“: „Man dürfe nicht daran denken, daß die Lutheraner durch eine Reformation des römiſchen Hofes und der römiſchen Kirche entweder gewonnen oder gedämpfet würden; vielmehr werde man ihnen dadurch zu deſto größerem Credit verhelfen. Das gemeine Volk urtheile nicht nach Grundſätzen, ſondern nach Begebenheiten. Sobald es nun ſehen würde, daß man an einer Reformation arbeite, ſo werde es ſich einbilden, daß, da man einige Mißbräuche abſchaffe, Lutherus und ſeine Anhänger ſo gar unrecht nicht gehabt haben müßten; und wenn man dieſen Ketzermeiſtern erſt etwas eingeräumet, ſo würden ſie immer dreiſter werden. Wenn man in die Geſchichte der vorigen Zeiten zurückginge, ſo werde man finden, daß die Ketzer, die ſich der Autorität der römiſchen Kirche widerſetzet, allemal die Veranlaſſung von den verderblichen Sitten des päbſtlichen Hofes zu ihrer Widerſpenſtigkeit genommen. Die Päbſte hätten nie für rathſam gehalten, dieſelben abzuſtellen, ſondern hätten die Fürſten gereizet, die Kirche in ihren Schutz zu nehmen, und ſich des weltlichen Arms zu bedienen. Es ſei der Klugheit gemäß, auch jetzo einem ſolchen Verhalten zu folgen, dabei man ſich in den vorigen Zeiten wohl befunden. Nichts ſei ſo vermögend eine Verfaſſung über den Haufen zu werfen, als öftere Veränderungen; wenn man neue und ungebahnte Wege ſuche, ſo ſetze man ſich ſelbſt in Gefahr, und es ſei am ſicherſten, daß man auf der Bahn ſo vieler heiliger Päbſte bleibe, die

allezeit mit dem was sie vorgenommen, auch gut durchgekommen wären. Ketzereien wären nie durch Religionsverbesserungen, sondern durch Kreuzzüge ausgerottet worden, und wenn man die weltlichen Fürsten sammt ihren Unterthanen wider sie aufgehetzet hätte. Dadurch hätte man die Albigenser, Waldenser, die Picarden, die Aenaldisten, die Speronisten so dünne gemachet, daß kaum der Name von ihnen noch übrig sei. Es werde in Deutschland nicht an Fürsten fehlen, die wenn sie höreten, daß sie vom Pabst die Länder der Anhänger Lutheri bekommen sollten, sich alle Mühe geben würden, den heiligen Stuhl unter dieser Bedingung zu beschützen, und denen ihre Unterthanen noch allen Beistand leisten würden, wenn man ihnen Ablaß und Vergebung ihrer Sünden zusagte. Man müsse überdieß seine Gedanken nicht lediglich auf Deutschland richten, als ob sonst von keiner Seite her dem römischen Hofe Gefahr bevorstünde, indem man ja in Italien selbst einen Krieg zu besorgen hätte, welches eine gefährliche Sache wäre. Denn wenn man dabei kein Geld hätte, ohne welches kein Krieg geführet werden könnte, so könne solches höchst nachtheilig werden. Nun aber könne keine Reformation in der Kirche vorgenommen werden, ohne den Einkünften merklichen Abbruch zu thun, als welche aus vier Quellen entstünden, und darunter nur eine weltliche wäre, nämlich der Ertrag des Kirchenstaates. Die drei übrigen wären bloß geistliche, nämlich der Ablaß, Dispensationen und Ertheilung der Präbenden, deren keine man vertrocknen lassen könne, ohne den heiligen Stuhl um den vierten Theil seiner Einkünfte zu bringen."

Dieser Maxime, die ganz natürlich und bei jedem Einsichtigen folgerichtig aus dem Wesen der in der Hierarchie repräsentirten Kirche hervorgeht, entsprach denn auch auf's Consequenteste der Gang des Concils.

Der Riß der christlichen Kulturwelt auf dem zartesten, heiligsten Gebiete*), ist durch das vollkommenste Gelingen der

*) Die folgende Ausführung über das Concilium zu Trient geben

päbſtlichen Abſicht, nicht nur nicht zu reformiren, ſondern jeder Entwicklung des chriſtlichen Lebens zu wehren, auf Jahrhunderte, ja vielleicht für immer unheilbar geworden. Die gewaltige Römerburg hat ihr Fallgitter gezogen, ihre Brücken abgebrochen, ihre Poſten ausgeſtellt, und daß in dieſer Zwing des halben Deutſchlands Kern und Mark dient und wider den eigenen Bruder, der ſich hiewider auch geſperrt und umzäunt hat, liegt, empfindet, redet und trachtet, das hat das klug und keck vollbrachte Großgeſchäft zu Trient zu Ehre und Ruhm.

Wären nicht ſo gewaltige Intereſſen, Vorurtheile und Mißverſtändniſſe in Mitten, hätte der Reiz, ſich als Parthei im Recht zu wiſſen, nicht ſo zähe Kräfte, man müßte erwarten dürfen, daß allein ſchon die in den reichſten und unwiderlegſichſten Quellen zur Kenntniß gekommene Geſchichte des Tridentiniſchen Koncils den Romanismus in Deutſchland zu vernichten vermöge. Man braucht nicht die Feder in die Aetze proteſtantiſcher Polemik zu tauchen, um das Hinterkommenſein des katholiſchen und vor allem des deutſchen Volkes von römiſcher Herrſchſucht und Bindeluſt durch das Tridentiniſche Kunſtwerk nachzuweiſen. Der edle Fra Paolo, der „Katholik en gros, und der Proteſtant en detail", wie ihn die Franzoſen heißen, der ſeine Meſſe bis zum letzten Tag, an welchem er — 14. Jan. 1623 im 71. Lebensjahre — ſtarb, geleſen, liefert in einem unſterblichen Werke den, ſelbſt von ſeinem beſten Gegner Pallavicino nicht widerlegten, ja nur mehr gekräftigten Beweis, „daß das ganze Concilium Tridentinum durch Liſt und Kunſt Roms zur Befeſtigung der Pabſt-Gewalt in ihrer ſtriften und uſurpirten Form und nicht zum Frieden und Wohle der Kirche ausgeſchlagen ſei *). Man braucht nur bei

---

wir mit den Worten einer von uns ſchon im Jahre 1846 in dieſer Zeitſchrift begonnenen Abhandlung einiger Unionsverſuche, deren Vollendung aus hier nicht anzuführenden Gründen unterblieben iſt. Der Verf.

*) Die geſchichtlichen Beweiſe, oder vielmehr das Verſtändniß und

Sarpi, Salig oder Köllner die Vorkommniſſe der erſten Seſſio, namentlich die Unterhandlung über den Titel des Koncils zu leſen, um wahrzunehmen, wohin die Tendenz bei dieſem Koncile ging und wie die Abſicht gleich zu Anfang erreicht wurde. Der Pabſt wollte den Titel: Sacrosancta oecumenica et generalis synodus Tridentina praesidentibus legatis apostolicis; ein Theil der Biſchöfe aber, beſonders die franzöſiſchen wünſchten den Zuſatz: universalem ecclesiam repraesentans. Sie beriefen ſich auf die Koncilien von Koſtnitz und Baſel, die jenen Titel geführt. Weil aber in dem Titel der Koncilien von Koſtnitz und Baſel auf jene Worte noch folgten (Sacr. oec. et gen. syn. pr. leg. apost. univ. eccles. repr.), quae potestatem immediate a Christo nacta est, cui unusquisque, etiamsi Pontificia dignitate, obedire tenetur, mithin dies die große Frage berührte, ob das Koncilium über dem Pabſt ſtehe, wie man zu Koſtnitz und Baſel entſchieden, ſo ſträubten ſich die Legaten mit aller Macht gegen jenen Zuſatz, und ſetzten die Annahme des Titels durch, wie der Pabſt ihn wollte. Siehe das Ganze bei Köllner Symbolik II. S. 66.

Ueber die Glaubwürdigkeit und den Werth der Geſchichte Sarpi's von dem Tridentiner Koncil hat die Welt bereits gerichtet und jede Gegenrede kann ſich ihre Widerlegung aus den Urtheilen der ausgezeichnetſten Geiſter der katholiſchen Kirche erholen. Siehe die von Courayer angeführten und von ihm ſelbſt aufgeſtellten Urtheile. I. Vorr. §. 56 ff. Le Plat. Monum VII. praef. Weſſenberg die großen Kirchenverſammlungen IV. 245 ff.

Es verdient die vollſte Beachtung, daß, je mehr Dokumente

Auge für dieſelben beginnen allmälig gewonnen zu werden. Auch die neueſte Schrift Bunſen's, „Zeichen der Zeit" hat zum wenigſten das unleugbare Verdienſt, auf die hierarchiſchen Uſurpationen Roms und auf die allmäligen Verkommniſſe der Episcopal-, Clerical- und Gemeinderechte das rechte Licht zu wenden. Der Verf.

und Quellen über das Conc. Trid. an's Licht gekommen ſind, deſto mehr die Wahrheit der Geſchichte von Sarpi in den weſentlichen Punkten beſtätigt worden iſt, ſ. beſ. Bianchi — Giov. II. 364 sqq. Solche blinde Eiferer, wie der Ueberſetzer des Pallav., Klitſche, können nur Mitleid erregen (Köllner a. a. O. 54).

Abgeſehen von Sarpi's hiſtoriſcher Ausführung des großen Beweiſes von der zu Trient erfolgten Gefangennehmung der katholiſchen Völker unter eine, alle altkatholiſche Rechtsform überſpringende Pabſtgewalt, können wir, immer an der Hand katholiſcher und ihrer beſondern Stellung nach unverwerflicher Zeugen, über die Unfreiheit des Koncils und über die offene Verhöhnung aller Repräſentativrechte der katholiſchen Kirche und über die Abſicht, ſich jeder dem Bedürfniſſe der Religion entſprechenden Reform zu entſchlagen, zwar allbekannte, aber für unſern Zweck lautſprechende Mittheilungen bieten.

Der Biſchof Dudithius von Tina, ſpäter von Fünfkirchen, der ſelbſt auf dem Koncile zugegen war und eine bedeutende Rolle ſpielte (cf. Sarpi hist. conc. Trid. liber VI.), ſagt in ſeiner excusatio ad imp. Max. II.: „Täglich mußte man ſehen, daß arme und verhungerte italiäniſche Biſchöfe, die zum Theil noch keinen Bart hatten, zum Theil ſich durch ein liederliches Leben in die größte Armuth geſtürzt hatten, wie ein Bienenſchwarm in Trident einzogen, nachdem ſie zuvor gedungen worden, nicht anders zu reden, als was der Pabſt haben wollte. Sie waren zwar ungelehrte und aſberne Köpfe, aber ihre Unverſchämtheit und Kühnheit machte ſie brauchbar. Sobald dieſe zur Partei der alten Schmeichler des römiſchen Hofes traten, ſo triumphirte die Ungerechtigkeit und es konnte nicht anders beſchloſſen werden, als was diejenigen haben wollten, die es für das Weſentliche der Religion anſahen, die ausſchweifende Macht und Schwelgerei des römiſchen Hofes in Schutz zu nehmen. Ließ ſich hier und da ein gelehrter und edler Mann merken, daß ihm dieſes Verfahren unerträglich ſei, ſo wurde er nicht für einen ächten Katholiken gehalten, ſondern

durch Schreckworte und Drohungen ſo lange beſtürmet, bis er zu dem was er innerlich verabſcheute, äußerlich Ja ſagte.“ (Bei Köllner a. a. O.).

Darüber aber, daß nichts zur Diskuſſion gekommen, geſchweige denn dekretirt und publicirt ſei, als was und wie es vorher ſchon in Rom beſtimmt worden war, ſind reichliche und über allen Zweifel erhabene Zeugniſſe vorhanden. Beſonders die franzöſiſchen und alle edleren Biſchöfe beklagen dies und ſprechen offen ihre Unzufriedenheit aus. Man ſehe hierüber die Aeußerungen und Schreiben von Karl V. und Ferdinand I., insbeſondere die Reden und Berichte der franzöſiſchen Geſandten, vor allem aber den Brief des Vargas u. ſ. w. Dudith fährt a. a. O. alſo fort: „So weit kam es durch die Gottſeligkeit dieſer Leute, daß das Koncil nicht mehr eine Verſammlung von Biſchöfen, ſondern von Masken, Puppen und Marionetten war, die am Drath gezogen und bewegt wurden. Dieſe gemietheten Biſchöfe waren gleich den Dudelſäcken, darnach die Bauern tanzen, die erſt voll Wind gemacht werden müſſen, ehe ſie einen Schall und Ton von ſich geben. Der heilige Geiſt hatte mit dieſer Verſammlung nichts zu thun, ſondern es hatten nur menſchliche Anſchläge die Oberhand, die auf die Erhebung des Pabſtes gerichtet waren. Tag und Nacht gingen die reitenden und fahrenden Boten ab, um dem Pabſt von Allem, was vorgefallen war, ſchleunige Nachricht zu überbringen. Von dieſem wurden die Ausſprüche als von einem delphiſchen Orakel erwartet; von ihm wurde der heilige Geiſt, der das Koncil regieren ſollte, im Felleiſen überſchicket: daher es auch einſt geſchahe, daß derſelbe, als die Flüſſe gewaltig ausgetreten waren, nicht nach Trident kommen konnte. Es konnte nichts beſtätigt werden, das nicht erſt der Pabſt genehm gehalten hatte. Die päbſtlichen Legaten trugen nichts Anderes vor, als was der Pabſt haben wollte, und auf Befehl des Pabſtes ſchrieben ſie auch den italiäniſchen Biſchöfen, denen ſie einen monatlichen Sold reichten, vor, was ſie ſagen, oder nicht ſagen ſollten. Wie ſchimpflich war es für die übrigen Biſchöfe! Hieß das

nicht, allen anderen ihr Recht nehmen und an sich reißen? Konnten die Bischöfe ohne den Pabst nichts, der Pabst ohne Bischöfe Alles thun, was war denn ein Koncil nöthig? Warum äffte man den glorwürdigsten Kaiser, die übrigen Fürsten und andere dabei interessirte Nationen? Es war ja nicht die Frage von dem, was der Pabst haben wollte, denn das wußte schon Jedermann, sondern es sollte der zerrütteten Religion aufgeholfen, die ausschweifende Macht des Pabstes in gehörige Schranken gesetzt werden. Es ist aber gar begreiflich, wie schön dieser Zweck hat erreicht werden können, da der Pabst in seiner eigenen Sache Richter war. Daß es daher nach so vielen angestellten Unterredungen und Versammlungen zu keiner Einträchtigkeit in der Religion hat gebracht werden können, daran ist nichts anderes Schuld, als daß der Pabst in allen Streitigkeiten Richter sein, er aber sich keinem anderen Urtheil unterwerfen will, wenn auch der ganze Weltkreis sich in demselben vereinigte." Pallav. selbst gesteht das Meiste ein, nur sucht er die Maaßregeln Roms und der Legaten als nothwendig zu rechtfertigen. — Vergl. auch Ramb. Vorrede zu Sarpi Th. VI. §. IX.

Ausdrücklich aber — so äußert sich Köllner, das protestantische Urtheil a. a. O. über das Tridentiner Koncil ausführend — müsse noch beachtet werden, daß nicht etwa blos Protestanten so ungünstig über das Conc. Trid. geurtheilt haben, sondern ein großer und achtenswerther Theil der Bischöfe und Theilnehmer selbst, ferner ein noch größerer Theil der römisch-katholischen Zeitgenossen des Koncils, so wie in der nachherigen Zeit bis jetzt die achtungswerthen Katholiken, so achtungswerth durch ihren Geist und ihre Gelehrsamkeit, wie durch wahre Frömmigkeit, und zwar zum größern Theile strenge Katholiken, sich äußerst nachtheilig darüber geäußert haben.

Das Geheimniß liegt nur darin — hiemit tritt Köllner mit seiner eigenen Ansicht ein — daß alle diese Männer zwar in ihrem Herzen nicht von dem Glauben, der Idee und der Gemeinschaft der katholischen Kirche lassen wollten und ließen,

aber nun die Würde und das Wesen des reineren Katholizismus und das Interesse der wahren katholischen Kirche von dem Interesse der römischen Kurie unterschieden, und, wenn sie auch im Dogma den Protestanten nicht beitraten, doch mit ihnen darin übereinstimmten und — stimmen, daß das Koncilium, gänzlich unfrei und von Rom aus sklavisch beherrscht, nur zur neuen Befestigung und Stütze der Pabstmacht und der Hierarchie überhaupt, nicht aber zur Heilung der wahren Gebrechen der Kirche geleitet und benutzt worden sei, und — somit wenigstens für die praktischen Verhältnisse der Kirche seine Aufgabe nicht erfüllt habe.

So urtheilten und urtheilen viele Katholiken: der Kaiser Karl V., Ferdinand I., Vargas, ein großer Theil der kaiserlichen Bischöfe, besonders die Spanier, Dudith, die französische Regierung durch alle Perioden hindurch, die französischen Gesandten, besonders Ferrier und Pibrai, der Cardinal von Lothringen, die meisten französischen Bischöfe, die große Zahl der französischen Parlamentsräthe, königlichen Advocaten, Gelehrten ꝛc., der edle und so gelehrte Sarpi, die katholischen französischen Kirchenhistoriker: Edm. Röher, Natalis Alexander, Fleury, Du Pie ꝛc ꝛc., J. Launoy, Le Courayer, Le Plat, (der Sarpi's Geschichte so sehr rühmt, nicht ganz ohne Widerspruch mit seiner sonstigen Ansicht), v. Wessenberg (s. B. 4. S. 202).

Vergl. auch die nachtheiligen Urtheile von Katholiken über das C. T. bei E. Cyprian, Belehr. vom Urspr. und Wachsthum des Pabstthums, O. 19. S. 577. Anh. St. 2. S. 1026 und b. Schelhorn, amoenit. hist. eccl. et lit. I. p. 277 sqq.

Und welche Rolle haben denn — wird der ermüdete Leser vielleicht fragen — die Deutschen, die doch am meisten von einem Koncile zu erwarten berechtigt und zu verlangen entschlossen waren, die deutschen Herren und Bischöfe, die gründlichen Kenner der kanonischen Rechte, die eifrigen, bei deutschen Reichstägen und Religionsgesprächen subtiles et acerbi

doctores sacrosanctae Theologiae auf dem Koncile zu Trident geſpielt?

Keine, lieber Leſer! Keine.

Während der erſten Periode des Koncils — alſo vom 13. Dezember 1545 bis zum 11. März 1547, nämlich bis zur Verlegung des Koncils in die Pabſtſtadt Bologna, wodurch bekanntlich unter den Vätern ein Schisma entſtand, waren unter den 57 anweſenden Prälaten aus Deutſchland anweſend: Einer und dieſer war kein Deutſcher, ſondern ein Savoyarde — „Allobrox“!! Aus Ungarn, Böhmen, Polen, Dänemark, Schweden, Rußland, Britannien und Portugal: gar Keiner!

Sarpi berichtet ſelbſt den gewaltigen Eindruck, welchen das ſo repräſentirte Koncil in Deutſchland hervorgerufen. Man fragt voll Verwunderung: „warum denn nun gerade aus Deutſchland nicht ein einziger Biſchof, nicht ein einziger Theolog? Unter einer ſo großen Anzahl ſoll nicht einmal ein Einziger gefunden werden können? Wir halten den Paſſus bei Sarpi für zu wichtig, um ihn nicht unten in der Anmerkung vollſtändig zu geben*).

---

*) In Germaniam ubi pervenere, — nämlich die bereits erlaſſenen, nach Rom geſchickten und dem Druck übergebenen decreta — magnam sermonibus materiam suppeditarunt. Nonnullis audax inceptum videbatur, V Cardinales et XLVIII. Episcopos, praecipua religionis capita hactenus indecisa, levi brachio definire, auctoritate canonica libris antea incertis et apocryphis data, translatione, quae a textu originario deflectit, authentica facta; modo etiam praescripto, ad quem sensus verbi divini sit extendendus aut restringendus. In his tamen praesulibus non temere reperiri aliquem praecellentis doctrinae laude insignem. Leguleios esse aliquot, in juris professione doctos, sed religionis non admodum intelligentes. Perpaucos Theologos, eosque eruditione infra vulgus Theologorum. Plerosque omnes nobiles aut aulicos. Ex iis qui aliqua sint dignitate, aliquos esse titulares tantum; sed Episcopos magnam partem esse civitatum adeo minutarum, ut si quisque populum, cui praeest, referat, vix omnes millesimam orbis christiani partem repraesen-

Aber wozu dieſe weite und längſt Bekanntes enthaltende Ausführung eines mit dem Thema: „Die Humaniſten und das Evangelium“ nur in ferner Beziehung ſtehenden Gegenſtandes? Dazu, lieber Leſer! daß wir in der Beweisführung Nichts ſchuldig bleiben, es habe römiſcher Seits dem in abſoluter Nothwendigkeit vorhandenen Bedürfniß einer Reformation weder genügt werden können, noch entſprochen werden wollen. Damit haben wir für unſern anfänglich ausgeſprochenen Zweck, die lutheriſche Reformation als einen Act der Providenz und als einzige Möglichkeit organiſcher Geiſtes- und Lebensentwicklung des Chriſtenthums darzuſtellen, Alles und zugleich auch das gewonnen, was uns den Schmerz über die durch die Reformation unvermeidlich gewordene Trennung und alle Leiden der Vergangenheit und Gegenwart nach der Seite des nationalen und kirchlichen Lebens hin beſchwichtigen kann.

Nach dieſer ſcheinbaren, zu unſeren Endreſultaten aber unentbehrlichen Abſchweifung haben wir die wirklich erfolgte Reformation mit dem Vornehmen in's Auge zu faſſen, aus ihren Principien und ihrem Verlaufe den Nachweis zu liefern, daß ſie der providentiellen Beſtimmung, die Vermittlerin des Chriſtenthums mit dem ſich frei entwickelnden und der römiſchen Unterdrückung ſich entwindenden Leben zu werden, gewachſen und fähig ſei, die auf dem Gebiete des

---

tent. Sed e Germania praesertim ne unum quidem adesse Episcopum, unicumve Theologum. In tanto numero ne unum quidem potuisse reperiri? Cur ex iis, qui colloquio interfuerunt et capita controversiarum melius aliis intelligunt, nemo unus ab Imperatore adesse jussus? Inter praesules Germaniae unum Cardinalem Augustanum procuratorem misisse, eumque non Germanum sed Allobrogem. Procuratores enim Cardinalis et Electoris Moguntini, audita Principis sui morte, ante duos menses discesserunt.“

P. Sarpi hist. conc. Trid. lib. II. p. 270.

Lebens unabläſſig auftauchenden Erſcheinungen zu bewältigen und dem Evangelium dienſtbar zu machen.

Die zwei bekannten Principien der evangeliſchen Kirche — die Schrift iſt alleiniger Grund der Lehre und des Glaubens und der Mittelpunct dieſer Lehre iſt die Rechtfertigung des Menſchen allein durch den Glauben — ſtehen in einer Weiſe Rede über Recht, Art, Geſchick und Zukunft der evangeliſchen Kirche, daß man ſie nur zu verſtehen und in ihren geſchichtlichen Wirkungen zu kennen braucht, um zu Lob oder Tadel, zu Auffindung der Stärke und Schwäche, der Gefahr und Bewahrung dieſer Kirche ſich vollſtändig orientirt zu wiſſen. Da dieſe Principien nicht als Theorien einer Schule, eines ſyſtematiſchen oder ſpeculativen Doctrinärs oder einer in Synoden über das Wei der Reformation berathenden Cotterie ſich erweiſen, ſondern aus mächtigen Actionen eines in freieſter Eigenthümlichkeit gewordenen Geſchichtslebens naturwüchſig herausgetrieben, ſo gewinnt man durch eine richtige Würdigung derſelben den Standpunkt, ſich über den Beruf der gewordenen Reformation zur Vollführung der göttlichen Abſichten, über ihre Macht oder Ohnmacht, über ihren endlichen Sieg oder baldigen Fall entſcheiden zu können.

Die alleinige Schriftautorität als conſtitutives Princip, auf welches die Reformation im Gegenſatz zu den Traditionen der römiſchen Kirche ſogleich beim erſten entſcheidenden Auftritt geleitet wurde: welch eine Grundlage neuer Weltgeſtaltung auf den ewigen Fundamenten, welch ein Anſatz der eigenthümlichſten Entwicklung nach der Einen Regel und Richtſchnur, welch eine Handreichung nach urgeſchichtlicher Seite hin und zugleich für das ewig Eine Heilsbedürfniß der werdenden Generation!

Daß ein Bruch mit dem römiſch-hierarchiſchen Weſen erfolgen mußte, daß eine Revolution des Geiſtes — wir wollen dem längſt vor der Reformation ausgetragenen Kinde nur den ihm gebührenden Namen geben — bevorſtand und nicht zurück-

zuhalten war, glauben wir durch die Darſtellung der vorreformatoriſchen Zuſtände auf dem Gebiete des Geiſtes und Lebens zum Bewußtſein gebracht zu haben. Wie nun — das iſt die erlaubte Frage post eventum — wie in aller Welt konnte der Ausbruch werden? und welches Princip mußte nach einer ſo unendlich langen Unterdrückung des Geiſtes zur Herrſchaft kommen? Iſt es nicht das Weſen der Revolutionen, auf die gerade gegenſätzliche Extremität deſſen umzuſchlagen, was drängt und den Riß veranlaßt hat? — Mußte nicht in faſt geſchichtlich logiſcher Folge nach der langen Nacht des Aberglaubens und der Knechtſchaft die Freigeiſterei eines ſchrankenloſen Rationalismus und Subjectivismus und die Vernichtung jeglicher Autorität in gewiſſer Ausſicht ſtehen? Und was iſt geſchehen? Da, wo Alles auf dem Spiele ſtand, da wo die erſte aus der Hand eines antichriſtlichen oder nur nicht evangeliſchen Reformators losgelaſſene Rakete einen Weltbrnad entzünden konnte, deß Feuerſäulen ſich über Roms Decrete und Canones, über deſſen Fahnen und Heiligenaltäre weit hinaus uns zum Canon der ewigen Wahrheit und zum Kreuze des Erlöſers fortleiten konnten, gefällt es der unergründlichen Erbarmung und Weisheit des Herrn, einem Manne die Fackel in die Hand zu geben, der **unter allen Zeitgenoſſen des Jahrhunderts der poſitivſte und mit der Gabe des unerſchütterlichſten, todesmuthigſten Glaubens** ausgerüſtete war. Man mag ſich wider Luther ſträuben, ſo viel man will, man mag am Werk der Reformation und ſeinen Folgen alle Schattenſeiten mit ſchärfſtem Blicke meſſen: Eins wird man, ohne ſich durch Ignoranz jedes Urtheils unfähig zu machen, nicht abläugnen können, daß ſowohl durch Luthers pſychiſche Eigenthümlichkeit, als auch durch die zum Princip alles reformatoriſchen Vornehmens erhobene Schriftautorität ein Poſitivismus des neu ſich entwickelnden chriſtlichen Lebens gewonnen worden ſei, der nicht minder das religiöſe Leben mit ſeinem Inhalt füllt, als auch dem politiſchen Lebensverlaufe die poſitivſte Grundlage und Richtung verlieh. Den nahe liegenden Einwurf, daß die Schrift-

autorität als conſtitutives Princip in Bezug auf Lehre und Formen des Lebens eine Weite und Unſicherheit in ſich trage, die unausbleiblich mit ſubjektiver Zerfahrenheit, ſectireriſchem Kirchenweſen und der Unmöglichkeit kirchlicher Einheit und Macht ſich rächen werde, entkräftigen wir nach einer Seite durch ein geſchichtliches Factum und acceptiren ihn nach der anderen als eine Wahrheit, die wir nicht läugnen, wohl aber als einen relativen Segen in Demuth hinnehmen wollen.

Wie ſich die Schriftautorität als conſtitutives Princip der Lehre ausnehme, und welchen Poſitivismus ſie bei Ueberleitung des Glaubensinhalts in das Bewußtſein der evangeliſchen Chriſtenheit bewähre, darüber ſteht das in beſtimmten Zeugniſſen ausgeſprochene, nach jeder Richtung hin normirte Bekenntniß der evangeliſch-lutheriſchen Kirche mit aller Freudigkeit und Sicherheit Rede. „Das hat noch nie Jemand bewieſen, daß unſere Bekenntniſſe auch nur in einem einzigen Puncte irren;“ kann Einer der Unſeren mit einer Kühnheit vor aller Welt ausſprechen*), die ſich aus dem lebendigſten Bewußtſein der Treue unſerer Kirche im Bekenntniß des Schriftinhaltes erhebt.

Man vermag, wenn man den einheitlichen und organiſchen Entwicklungsgang des chriſtlichen Lebens als einen Segen ſchätzt, dem Herrn nicht genug zu danken, daß aus den Wogen der reformatoriſchen Strömung, von welcher möglicher, ſogar wahrſcheinlicher Weiſe eine Verwüſtung aller poſitiven Grundlagen zu erwarten war, ſich dieſe und gerade dieſe Kirche erhob. Es iſt die Lehre dieſer Kirche nicht ein Wiegen und Wägen, nicht ein Glaube-ich, oder Glaube-ich-nicht: ſie iſt ein feſtes Zeugniß der ganzen geoffenbarten Gotteswahrheit, Artikel für Artikel entnommen dem Grunde des göttlichen Wortes und niedergelegt im Bekenntniß der Kirche. Dies Bekenntniß wieder iſt Eins mit der apoſtoliſchen Regel des Glaubens von Anbeginn, mit den Hauptzeugniſſen der unverderbten Kirche,

*) Löhe 3 Bücher von der Kirche p. 68.

wieder aufgefriſcht zu Augsburg, vor Mißverſtand geſchützt in der Apologia, gemeinfaßlich gemacht in den zwei Katechismen Luthers, erweitert zu Schmalkalden, als Formel der Eintracht erhoben zu Bergen, von unſeren Vätern mit Gut und Blut vertheidigt und uns vererbt und als Regel der Lehre den Gewiſſen unſerer berufenen Diener Chriſti befohlen. Mit dieſem Bekenntniß, das nicht Feſſel und Riegel, ſondern Glaubensverſtändniß und Ausweis iſt, ſteht unſere evangeliſch-lutheriſche Kirche als Kirche zu Recht und auf feſtem Grunde in den Staaten, unter den Confeſſionen, in den hohen und in den niedern Schulen, in der Wiſſenſchaft, in der Miſſion und — mit Freudigkeit ſei's geſagt — vor Chriſto, den Apoſteln und Propheten und ſomit auf dem Felſen, den die Pforten der Hölle nicht mögen überwältigen.

Dieſer Poſitivismus der lutheriſchen Kirche iſt ſo entſchieden und wirkt nicht blos auf Lehre und Theologie, auf Cultus und Seelſorge, ſondern auch auf Leben und politiſches Verhalten der lutheriſchen Gemeinſchaft ſo offenkundig, daß ſelbſt edle Zeugen der Wahrheit — wir haben hier Dr. Bunſen mit ſeinen Briefen über die Zeichen der Zeit im Auge — bis zur Härte und Ungerechtigkeit in der Beurtheilung und reſp. Verurtheilen deſſelben vorſchreiten. Was als ein großes und jeder Abirrung in „Intoleranz und Verſtockung" wehrendes Correktiv der ganzen evangeliſchen Kirche und ſo vor Allem dem Lutherthum eigen iſt, das ſogenannte materiale Princip — der Menſch wird vor Gott gerecht aus Gnaden allein durch den Glauben an Jeſum Chriſtum — das ſorgt treulich dafür, daß jene Freiheit der perſönlichen und kirchlichen Stellung und Entwicklung, jene Selbſtändigkeit des Familien-, Gemeide- und Einzellebens und jene Würde des zum allgemeinen Prieſterthum erhobenen Laienſtandes geachtet und gewahrt werde, ohne was allerdings der Evangelismus von ſeinem Berufe abfallen würde, der zu immer neuen Stufen geiſtiger Eigenthümlichkeit und endlicher Freiheit vordringenden Welt ein chriſtlicher Vermittler und Ueberlieferer des ewigen Heils zu ſein.

Aber euere Kämpfe? Euer Abfall von der Lehre? Euere Sekten? Die Ausgeburten eueres Rationalismus? Das tägliche Wachsthum pantheiſtiſcher Mächte auf eueren Gebieten? Wie verhalten denn dieſe Erſcheinungen ſich zu eueren Principien?

Eben daß ſie ſich als ein kaum möglicher Gegenſatz zu dieſen Principien verhalten, gerade dieſer Contraſt iſt ein Zeugniß, wie dieſe Erſcheinungen nicht aus dem Evangelismus hervorgetrieben, ſondern als ein dem Evangelium ſchon von Anbeginn geweiſſagter, bei Freiheit der Entwicklung unvermeidlicher und am Ende für Kräftigung und Vollendung evangeliſcher Erkenntniß und Lebens ſegensvoller Geiſtes-Prozeß zu betrachten ſind, zu deſſen Bewältigung gerade dem Evangelismus der Arm frei und mit dem Schwerte des Geiſtes bewahrt iſt.

Alle Erſcheinungen der oben angedeuteten Art ſind auf den Gebieten der römiſchen Kirche mit nicht minderer Heftigkeit und Zähigkeit in den Gemeinden vorhanden. Aber das Verhalten wider ſie iſt dort ſo ſehr ein anderes, daß es nicht ein Kampf, ſondern ein Erdrücken mit Armen des Fleiſches und Reprimiren in die große Rapuſe genannt werden kann, die ohnehin voll Glimmens und Kochens iſt und bei Gunſt oder vielmehr Ungunſt kommender Zeiten den entſetzlichen Ausbruch droht.

Es iſt das Weſen beider Kirchen in der Gegenwart in einer höchſt wichtigen Frage genöthigt, bis zu ſeiner letzten Conſequenz vorzuſchreiten und ſeine Principien geltend zu machen. Wir meinen die Unterrichtsfrage. Es kann die katholiſche Kirche ihrer innerſten Natur nach nicht anders, als die Anſprüche erheben, mit deren Gewährung ſie in gegenwärtiger Zeit ſo viel Glück hat und zu deren Durchführung man ihr auf mehreren Gebieten aus unverkennbar politiſchen Gründen ſo bereitwillig entgegenkommt. Sie ſieht es lange ſchon ein und hats mit der größten Beſtimmtheit bei jeder Gelegenheit ausgeſprochen, daß ihr die ganze Erziehung der katholiſchen

Völker gebühre. „Man muß den Muth haben — ſagt Graf Montalembert im Angeſicht ſeiner Nation — es ohne Ausflucht und Umſchweif zu ſagen: die Erziehung kann nur durch religiöſe Kongregationen*) auf feſter Grundlage geläutert und umgebildet werden. Es iſt gerecht, unter ihnen einen hohen Rang jenen Jeſuiten anzuweiſen, welche während des ſechzehnten Jahrhunderts in den meiſten katholiſchen Ländern

---

*) Was eignet denn die Mönche ſo ausſchließlich zum Unterricht? Eine proteſtantiſche Anſchauung muß ihnen das Hauptrequiſit geſegneter Wirkſamkeit in der Jugend-Erziehung abſprechen, nämlich möglichſt allſeitige Bildung und vollſtändige Lebenserfahrung. In der Abſonderung von der Welt und von dem Markte derſelben, in der idealen Hinrichtung auf das Jenſeits mit gänzlicher Abſtreifung aller irdiſchen Verbindungen ſteht ihre Beſtimmung. Wenn man ihnen deßhalb eine vorzügliche Befähigung für Ertheilung des Unterrichts in der Religion zuerkennen will, ſo hat das — deductis deducendis — Sinn. Für den ganzen Unterricht in allen ſeinen Verzweigungen und Richtungen, Tiefen und Höhen — Herr von Droſte reklamirt ſogar die Univerſität für die Kongregationen — ſind ſie nicht befähigt und zwar aus Grund ihrer Beſtimmung. Schon daß die Mönche nicht Familienväter, daß ſie nicht Staatsbürger ſind, das entzieht ihnen nach zwei großen Lebensrichtungen hin ſowohl Intereſſe und Liebe, als Einſicht und Erfahrung.

Man hat deßhalb auch außer Phraſen und Gemüthskaptationen nichts Triftiges und Probehaltiges zu ihrer Zulaſſung vorbringen können. Berief man ſich auf die Geſchichte und Erfahrung, ſo hat man eben mit der Warnung aus der Geſchichte geantwortet. „Seht hin," hat man ſelbſt im franzöſiſchen Parlamente ſagen dürfen, „wie die Länder, in welchen die Kongregationen noch heute unterrichten und erziehen, als die verſpätetſten unter den Staaten, als die zerriſſenſten und gährendſten erſcheinen. Laßt euch die Männer des Unglaubens im achtzehnten Jahrhundert, aus Jeſuitenſchulen hervorgegangen, belehren, wie gerade ſie ſich gegen jede Regel empört, ſich am wildeſten in den Strudel der Revolutionen geſtürzt und ſich mit allen Verbrechen beſudelt haben." Cf. rückſichtlich namentlich der Jeſuitenerziehung den VIII. B. dieſer Zeitſchrift S. 299 u. fg.

den Glauben gerettet, und welche ſeitdem das herrliche Vorrecht genoſſen, in allen Ländern und zu allen Zeiten die vornehmſten Gegenſtände des Haſſes aller Feinde der Kirche zu ſein.“ Dasſelbe ſpricht der Erzbiſchof Droſte von Viſchering S. 131. ſeiner Schrift: „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten“ mit der größten Entſchiedenheit aus und lebte dieſer von ſeinem Standpunkte aus edle und vortreffliche Kirchenfürſt noch, er müßte das neuſte Concordat in Händen mit einer Simeonsfreude und dem Ausrufe: meine Augen haben das Heil geſehen, im Frieden dahin fahren.

So lange „die Kirche“ die Völker ohne Einmiſchung nichtklericaler Elemente und Kräfte nicht erziehen darf, ſo lange noch im Reiche des Geiſtes, ja wir können ſagen, im ganzen Bereiche des Lebens für etwas ſich ſelbſt Beſtimmendes, ſich frei und eigen Entwickelndes Raum und Recht vorhanden iſt, ſo lange kann die ſorgenvolle Mutter den trüben Blick nicht erheitern.

Man müßte nie der vollen Idee des Romanismus die relative Großartigkeit abgefühlt, nie begriffen haben, daß den von ihr Erfüllten nur in der ganzen, koloſſalen Durchführung Sieg und Befriedigung werden könne, wollte man nicht verſtehen, daß die Hierarchie den ganzen Unterricht, die alleinige Erziehung der Völker und in Folge derſelben die geiſtige Alleinherrſchaft auf allen Gebieten beanſpruchen müſſe. Sie kann nicht anders. Erreicht ſie nicht dieſes Ziel, ſo wird ſie gerade von dem in immer erneuten Anläufen übermocht, gegen den ſie kämpft als einen Todfeind, vom Geiſte der Freiheit nämlich. Was die chriſtliche Welt erzeugt und als ihr eigenes Kind mit Mutterſorgfalt zu pflegen hat, die freie Wiſſenſchaft, die nach der Wahrheit, wenn auch auf eigenthümlichen, gefährlichen und ſteilen Wegen ringt, muß die römiſche Kirche um ihrer eigenen Exiſtenz und Autorität willen, erſticken oder wenn's hoch kommt, mit ſtiefmütterlichem Grämeln verkrüppeln. Ihr Prinzip, das in der Alleinherrſchaft ruht

und nur in ihr zu respectablem Bestehen fördern konnte, muß sie immerdar in den Kampf treiben mit der Wissenschaft und dem Humanismus, welche in der Freiheit stehen und leben*).

Hiemit wollen wir aber nicht mißverstanden sein. Es kommt uns nicht zu Sinne, an Rom zu tadeln, daß es mit einer toll gewordenen Wissenschaft, welche keine Fundamente ehrt und ineine Todfeindschaft wider Christus und sein Reich ausbricht, sich nicht vertragen kann. Schärfer noch, weil in der innern Natur des evangelischen Geistes gegründet, feuriger, wie in dem täglichen Kampfe ihre Theologie bethätigt, spricht die protestantische Kirche ihre Feindschaft gegen den Unglauben und die Frivolität des Aufklärichts und des falschen Fortschrittes aus. Aber während unsere Kirche die Waffen der geistlichen Ritterschaft übt und nachweisbar jedem Verlangen, durch fleischliche Waffen niederzuhalten, zu bannen und zu spalten, entgegentritt, der Kraft des göttlichen Geistes im reinbehaltenen Worte Alles vertrauend und hiedurch auch auf den Gebieten des wildesten Kampfes einen Sieg nach dem andern erringend: ächtet, bannt und zwingt das ewige Rom, für die Satzungen der trüben, ihr lieben Zeiten und für die Rechte ihrer Geschwornen von dem freien Geiste Alles fürchtend.

Von der Wissenschaft selbst, sofern sie nach der Wahrheit ringt, hat die evangelische Kirche nur Heil zu erwarten; denn ihr Athem ist so sehr der Geist, daß, was immerdar in fortschreitender Erkenntniß die Stärke, Freiheit und Reinheit dieses Athems fördert, von ihr mit Freuden eingesogen wird.

Rom hat sein Leben und seine Kraft in einer Form und zwar nicht in einer werdenden und durch den Geist sich fortbauenden, wohl aber in einer gewordenen, starr und unbeweglich spreitzenden. Nihil, nisi quod traditum est, ist sein relativ weiser,

---

*) Cf. unsern Aufsatz in dieser Zeitschrift: Katholische Zustände und Aussichten. Ein protestantisches Votum mit besonderer Beziehung auf den Kampf des Klerus und der Universität in Frankreich. (VIII. Band, S. 328 ff.) Der Verf.

in ſtrenger Durchführung unmöglicher Grundſatz. In der geiſtbewegten und ſich täglich auf dem gottgelegten Grunde erneuernden Welt ſteht es aller Bewegung unfähig da, nichts wünſchend, als daß das gewaltige Rad der Geſchichte rückwärts drehe oder breche. Es iſt dies Rom gleich wie der ewige Schnee, auf den Höhen laſtend. Eines Vogels Schwinge, der Lüfte Anſtoß ſind ſeine Gefahr, daß er in Lawinen verheerend ſich zerſtöre.

Das, was Rom dienen kann und was es mit dem ganzen Zeuge ſeines neuen Auszuges zu bewirken ſucht, iſt die unbedingt-prüfungsloſe Hingabe der Menſchheit an die Kaſte, welche nicht nur die Heilsgnade freithätig zu vermitteln hat, ſondern auch den Schatz des Wiſſens nach geaichtem Maaße theilen will. Als innerhalb der prieſterlichen Kreiſe allein dieſer Schatz des Wiſſens umlief und von den Tiſchen dieſer Alleinreichen die Broſamen an die Laien ausgegeben wurden, da war Roms Zeit, da ſtand ſeine Größe. Auf den Gebieten des Geiſtes war ſo ſehr die Alleinherrſchaft dem Prieſterthum geſichert, und ihm ſo ſehr das Bewußtſein der Alleinvermögenheit geworden, daß es ſich ſogar ausſchließlich als Kirche begriff.

Noch zu Trient war die Hierarchie von dieſem eingelebten und folgenreichen Begriffe ſo befangen, daß ſie in der sess. IV. ſtatuirte: „interdum quoque ecclesiae nomine ejus Praesides et pastores significantur“, eine durch die Natur der Sache abgenöthigte Erklärung, welche ſogar in den catechismus romanus (L. p. c. 10. qu. 9. n. 2.) überging.

Hierin haben wir eine nicht genug zu berückſichtigende Grundeigenthümlichkeit des Römiſchen Verfahrens, aber auch eine Klippe zu erkennen, an welcher ein Scheitern nicht ausbleiben kann. Während nämlich nach reinpetriniſcher Anſchauung und Lehre dem geſammten Chriſtenvolke der königlich-prieſterliche Charakter gleichmäßig zukommt (1. Petr. 2, 9); während die „Freien“ allzumal als die „Haushalter der mancherlei Gnade Gottes“ betrachtet und an die allei-

nige Rechenschaft vor dem, „der bereit ist zu richten die Lebendigen und die Todten" gewiesen werden, vernichtete der falsche Petrinismus durch die hierarchische Institution das urchristliche Princip der individuellen Mündigkeit und Freiheit, indem er über das priesterliche Volk wider Petri Wort (1 Petr. 5, 3.) herrscht und es bis zum Helotenthum erniedrigt. Wie das seine geschichtliche, ja göttliche Berechtigung und einen relativ großen Segen in den Zeiten der Entwickelung aus dem angeschwemmten Rohen und individuell Unfreien hatte, das sieht man willig und dankbar ein; wie aber bei allmähliger Entwickelung der christlichen Völker zur Mündigkeit des Geistes und bei gesteigertem Sehnen derselben nach Freiheit und individueller Selbständigkeit die bindende, niederhaltende und ausschließende Form des Hierarchismus als bleibend nothwendig erscheinen soll, das kann man, als allem logischen Begriffe einer gleichmäßigen Geistes- und Lebensentwickelung zuwider, nicht denkbar finden.

Wir halten daher den Romanismus da für abgelebt und seiner geschichtlichen Mission ledig, wo irgendwie geistige Selbständigkeit und Drang nach individueller Geistesbethätigung ein Volk erfaßt; wir halten seine Sache da verloren, wo thatsächlich ein Volk der Passivität hierarchischer Bevormundung entwachsen ist, weil es die Fähigkeit hat, im rein petrinischen Sinne frei zu sein.

Eine ganz andere Stellung nimmt die evangelische Kirche nach ihren Principien ein. Während dem Pabstthum die Fähigkeit der wahren Katholicität gebricht, indem es kraft seiner punktuellen Abgeschlossenheit und Erstarrung in einer geschichtlich überlebten, oder doch jedenfalls transitorischen Form jede freie und höhere Entwickelung des christlichen Wesens in Lehre, Kultus und Verfassung abstoßen und also mit der, ihrer Vollendung in immer reinerer Form und geistiger Selbständigkeit zueilenden Gemeinde zerfallen muß, vermag die evangelische Kirche in Folge ihres Princips jede Entwickelung auf den Fundamenten des Christenthums zu ertragen und stellt sich als

Hauptfaktor ein in den großen Lebensprozeß. Sie iſt ſo ſehr zu der Durchführung aller chriſtlichen Lebensentwickelung berufen, daß ihr von Anfang an ſchon das Bewußtſein innewohnte, kein Leben, keine Sorge und keine Kraft an die Form, als das Bindende und doch Vergängliche, verſchwenden zu dürfen; ſie iſt ſo ſehr befähigt, in alle Entwicklungsformen der Geſchichte einzugehen, daß ſie auf den höheren Gebieten des Geiſtes ſeit ihrem Beſtehen faſt allein Geſchichte gemacht hat.

Dabei iſt ſie geſchützt durch das unwandelbare Prinzip der Schriftautorität, ſich an das Widerchriſtliche im Gange der Entwickelung je zu verkaufen und durch den Ueberſprung der Freiheit in ſubjective Willkür je überwältigt zu werden. „Bei freigelaſſener Schriftforſchung und allgemeiner Zuverſicht zu dem Zeugniſſe des Geiſtes der Wahrheit — ſagen wir mit Nitzſch gegen Möhler — giebt es ſo wenig eine bleibende Herrſchaft der Subjectivität, daß vielmehr angenommen werden darf, nur unter jenen Vorausſetzungen, zu denen freilich eine volle Entwickelung der evangeliſchen Kirchenverfaſſung hinzu kommen muß, laſſe ſich jedes ſchlimme Uebergewicht der Meinung am leichteſten überwinden und die allein wünſchenswerthe Gemeinſchaft der Lehre allezeit wieder gewinnen.“

So hat unſre Kirche in gegenwärtiger Zeit eine Veranlaſſung von überaus praktiſcher und belangreicher Art, ihre Stellung zum Humanismus und den Humaniſten kund zu geben und alſo über die Folgerichtigkeit oder die Inconſequenz der von uns ausgeſprochenen Principien zu entſcheiden. Es handelt ſich nämlich um die Errichtung ſpecifiſch evangeliſcher Gymnaſien neben den Staatsanſtalten alten Stils. Der Kirchentag zu Stuttgart vom Jahr 1850 ſcheint den Impuls zur Errichtung des Privatgymnaſiums daſelbſt und des evangeliſchen Gymnaſiums zu Gütersloh gegeben zu haben. Die Sache beſchäftigt die theologiſchen und humaniſtiſchen Kreiſe in einem Grade, daß nicht nur zu Gnadau, zu Stettin, auf der heſſiſchen Paſtoralconferenz ꝛc., ſondern auch auf dem Elberfelder Kirchentag ausführliche Berathung über

ſie gepflogen wurde. Auch die philologiſchen Blätter, namentlich die Zeitſchrift für das Gymnaſialweſen von W. J. C. Mützell beſpricht in einigen trefflichen Abhandlungen die in voller Bedeutung aufgefaßte Angelegenheit. Der Beſchluß des Elberfelder Kirchentages macht ebenſowohl einen wohlthuenden als unbefriedigenden Eindruck. Man kann es zwar aufrichtigen Chriſten nicht verübeln, Sorge und Befürchtung über ein, alles Chriſtlichen wie zu Leo X. Zeit ſich entſchlagendes humaniſtiſches Weſen zu hegen. Anſtalten, an welchen der Religionslehrer in einer chriſtlichen Iſolirung ſteht, daß er, wie Krummacher auf dem Kirchentag ſagt, ein wahrer „Teufelsbanner" ſein müßte, um den heilloſen Einfluß des von ſeinen Collegen vertretenen Indifferentismus oder offenbaren Unglaubens abzuwehren, kann ein chriſtlicher Vater, der in wahrhaft evangeliſcher und confeſſioneller Treue ſeiner Söhne die alleinige Gewißheit ihres Gedeihens ſieht, nur mit Angſt und Widerwillen beſchicken. Das iſt alles wahr und braucht kein Wort weiter darüber verloren zu werden. Sämmtliche Lehranſtalten alſo für die Sache des Evangeliums zu gewinnen und in allen zum Lehramt berufenen Männern zum allerwenigſten die Bürgſchaft zu haben, daß ſie nicht durch Wort und Wandel zerſtören, was die Kirche baut, das iſt eine Angelegenheit, die als Frage um Sein oder Nichtſein jeden Tag dringender ihre Beſchäftigung und allmählige Erledigung verlangt. Wenn aber das ungläubige Weſen einer Anzahl der heutigen Humaniſten, von dem Krummacher ganz richtig ſagt, „es liege gleichſam in der Luft", nicht anders beſeitigt oder vielmehr überwunden werden will, als durch das deſperate Mittel der Separation, wenn dem Evangelium, der evangeliſchen und kirchlichen Erhebung der letztern Zeiten die Möglichkeit und Fähigkeit abgeſprochen werden will, die ganze Gemeinde und ſo auch die an ſolider Bildung Höchſtſtehenden, die Philologen und Alterthums-Kenner und Freunde allmählig zu gewinnen und Letztern die Feindſchaft wider das Evangelium aus Gründen die ihnen die Hoheit und

Reinheit des evangeliſchen Weſens ſelbſt aufnöthigt, unmöglich zu machen: ſo iſt ſchon alles verloren gegeben und das übrigens ganz ungerechte Verzweifeln an der freithätigen Macht der Kirche wird ſich als ein Vergreifen an ihren Principien und ihrem evangeliſchen Berufe mit ſchleunigem Verfalle der Kirche rächen. „Schäden und Mängel — ſagen wir mit dem Referenten der beregten Sache beim Elberfelder Kirchentag, Regierungsrath Dr. Landfermann in Coblenz — ſind in allen menſchlichen Dingen und ſo auch in dem Gymnaſiumsweſen vorhanden. — Es iſt zu allen Zeiten ſchon darüber geklagt worden z. B. ſchon in der ſächſiſchen Viſitationsordnung vom Jahr 1753. Daran ſind aber nicht die Gymnaſien, daran iſt die ganze chriſtliche Kirche, Aeltern, Lehrer und Prediger ſchuld. Wer ſich frei weiß von der Schuld, der werfe den erſten Stein! Unſere Gymnaſien ſind nicht beſſer und nicht ſchlechter als die chriſtliche Kirche, dieſe hat alſo keinen Grund ſich von den beſtehenden Anſtalten loszuſagen. Die Kirche hat auch kein Recht dazu, wenn ſie nicht Conventikel werden und die Arbeit am ganzen Volke aufgeben will. Sie hat die Gymnaſien zu mahnen, ſie hat zu fordern Männer, worin die Schüler chriſtliche Vorbilder ſehen. Die Lehrer ſollen von Anfang an über die Verpflichtung zu ihrer Aufgabe nicht im Unklaren gelaſſen werden, ſie ſollen, wie der engliſche Pädagog Arnold ſagt, Chriſten und Gentlemen ſein.“

Der Beſchluß des Elberfelder Kirchentags: „Unſere Staatsgymnaſien ſind ihrer Fundation und Einrichtung nach chriſtliche, d. h. zur Förderung chriſtlicher Jugendbildung beſtimmte Anſtalten, und wenn ſie in unſern Tagen in demſelben Maaße dieſer Beſtimmung nicht entſprechen, als Sitte und Bewußtſein unſeres Volkes überhaupt dem Chriſtenthum entfremdet iſt, ſo iſt dieß kein Grund, ſich von denſelben zurückzuziehen, ſondern verpflichtet dieß die evangeliſche Kirche und jeden evangeliſchen Chriſten vor Allem, dahin zu wirken, daß ſie dieſer ihrer Beſtimmung vollſtändiger entſprechen“ — dieſer Be-

schluß ist deßhalb als herzerfreuendes Ergebniß kirchlicher Weisheit zu achten. Den Zusatz aber: „Privatgymnasien können bei den gegenwärtigen Verhältnissen nützlich sein, insofern sie durch den christlichen Geist, der in ihnen herrscht, eine heilsame Nacheiferung solcher Staatsgymnasien veranlassen können, da, wo dieß weniger der Fall ist" — finden wir nicht nur unbefriedigend, sondern halten ihn für ein ziemlich mattes und unfreies Zugeständniß an die an sich trefflichen aber durch Neigung zur Separation dem Ganzen der Kirche wehthuenden Vertreter der specifisch christlichen Gymnasien. Nur die relative „Nützlichkeit" solcher separirten Anstalten können wir zugestehen, welche jede Separation für ein faulwerdendes größeres Gemeinwesen hat. Aber abgesehen davon, daß, wie der Schulmann Lübker in der Mützell'schen Zeitschrift sagt, „zu befürchten steht, es werde der Irrthum, als ob die alten Gymnasien nicht vollkommen die nämliche Aufgabe zu erfüllen hätten, sich weiter und weiter verbreiten und eine unheilvolle Verwirrung in die Gemüther bringen", abgesehen hievon finden wir in der lauen Abfertigung der separirten Gymnasien von Seite des Elberfelder Kirchentages einen Mangel an kirchlicher prinzipieller Festigkeit und an der Zuversicht, die beim Hochgang der Wogen dem Furchtsamen wehret, das noch nicht lecke Schiff zu verlassen und sich in ein Boot zu werfen.

Die Entwicklungsgeschichte des Evangeliums von den reformatorischen Tagen bis zur heutigen Stunde gestattet es nun einmal nicht, „die Wissenschaft" — wir wollen mit allem Muthe sagen: — selbst wenn sie toll geworden ist, „zu excommuniciren" *).

Die Mission unserer Kirche, so enden wir mit Worten, die wir gerade vor einem Decennium bei ähnlicher Gelegenheit gebrauchten — geht an die werdende, täglich in Freiheit sich

*) Worte Dr. Landfermann's am Kirchentage zu Elberfeld.

erneuernde und verklärende Geschichte. Das Salz zu sein, welches die ganze Masse durchsäuert, ist ihr apostolischer Beruf, dessen sie nur dann sich begeben müßte, wenn das Salz dumm wird, wovor sie Gott in Gnaden bewahre.

B. D.

Revision der Thatsachen, in welchen sich die jüngste Krisis der pfälzischen Kirche vollzog.

Zu einem Abschlusse, wenn auch schwerlich zu einem endgiltigen, ist die jüngste confessionelle Krisis der genannten Kirche gekommen, weßhalb es an der Zeit sein mag, die hier in Betracht kommenden Thatsachen übersichtlich und nach ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. Dies kann um so leichter geschehen, als die betreffenden Aktenstücke in Blättern und Schriften mitgetheilt, und so der öffentlichen Besprechung zugänglich gemacht worden sind.

Wir werden in unsrer Darstellung den geschichtlichen Verlauf der Thatsachen verfolgen und demgemäß:

A. von den Verhandlungen der letzten Generalsynode,

B. von den Kämpfen außerhalb der Synode und

C. von der neuen Amtsinstruktion und dem einstweiligen Abschlusse der Bewegung

zu handeln haben.

A. Die Synodalverhandlungen.

Die pfälzische Kirche konnte dem erwachten christlichen und kirchlichen Bewußtsein gegenüber ihre Unionsurkunde vom Jahre 1818 nicht ohne Weiteres aufrecht halten, wie diese denn auch thatsächlich bei der jüngeren Generation der Geistlichkeit längst nicht mehr als Ausdruck ihrer Glaubenserkenntniß galt, und selbst die kirchlichen Stellen zu einer Deutung der Para-

graphen der Unionsurkunde ſich genöthigt ſahen, welche zuletzt das Gegentheil von dem ausſagte, was mit der Urkunde urſprünglich gemeint war*). Eine Anzahl von Geiſtlichen ſtand in ihrer amtlichen Wirkſamkeit auf der Augsburger Confeſſion von 1530, wie das mehrfach und unverhohlen öffentlich bezeugt worden iſt. Sie fanden zumeiſt nur da Widerſtand, wo man dem Rationalismus oder dem Lichtfreundthum huldigte, und wo man das poſitive Chriſtenthum überhaupt als altlutheriſche oder gar katholiſche Doktrin verwarf. Jedoch ging man von Seiten der bekenntnißtreuen Geiſtlichen nirgends darauf aus, allmählig eine lutheriſche Separatgemeinde von der Landeskirche abzulöſen, ſondern man wirkte eifrig im Sinne der Augustana in der Hoffnung, daß — wenn einmal die unvermeidliche Kriſis in Betreff des öffentlichen Bekenntniſſes

*) Hier wollen wir ſogleich diejenigen Paragraphen der Unionsurkunde zuſammenſtellen, welche ex professo den Bekenntnißſtand der pfälziſchen Kirche feſtſetzen ſollten: §. 3. „Die prot. evang. chriſtl. Kirche hält die allgemeinen Symbola und die bei den getrennten prot. Confeſſionen gebräuchlichen ſymboliſchen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen andern Glaubensgrund und Lehrnorm, als allein die heilige Schrift.“ — §. 4. „Die bisherigen ſtreitigen Lehrpunkte ſind, nach wohlerwogenen Gründen, durch eine den klaren Ausſprüchen des Evangeliums gemäße Anſicht beſeitiget worden.“ — §. 5. „Dieſem nach erklärt die prot. evang. chriſtl. Kirche das heilige Abendmahl für ein Feſt des Gedächtniſſes an Jeſum, und der ſeligſten Vereinigung mit dem für die Menſchen in den Tod gegebenen, vom Tode auferweckten, zu ſeinem und ihrem Vater aufgenommenen Erlöſer derſelben, der bei ihnen iſt, alle Tage, bis an der Welt Ende. Die Proteſtanten des Rheinkreiſes erklären ſich dabei öffentlich für ſeine Bekenner. Die Früchte einer frommen und dankvollen Feier dieſes Gedächtniſſes ſind in dem gläubigen Gemüthe des Chriſten: Schmerz über das Böſe, Entſchluß zu allem Guten, Ueberzeugung von der durch Chriſtum erlangten Vergebung der Sünde ꝛc.“ — §. 6. ſchafft die Beichte, §. 7. die Lehre von der Prädeſtination, §. 8. die Nothtaufe ab.

einträte — die Unionsurkunde zu Gunsten jener Confessio eine Aenderung erleiden müsse. Inzwischen war eine Persönlichkeit in das Kirchenregiment getreten, welche die nothwendige Krisis beschleunigte, und das mußte um so mehr geschehen, als die Staatsregierung auf endliche Entscheidung über den Bekenntnißstand drang, und die Abhaltung der Generalsynode nicht länger zu verzögern war. Diese fand denn vom 18. September bis zum 2. Oktober 1853 zu Speyer statt.

Es mußte nun vor Allem darauf ankommen, in welchem Sinne das Consistorium zu Speyer, als oberste Kirchenstelle, die Initiative ergreifen werde. Die Vorlage, welche das Consistorium in Betreff der Bekenntnißfrage an die Synode brachte, gibt den Aufschluß hierüber.

Diese Consistorialvorlage, die hier zunächst zu betrachten ist, geht davon aus, daß der Staat, aufmerksam gemacht durch das deutschkatholische und freigemeindliche Unwesen, dessen dogmatische Schrankenlosigkeit und falsche Freiheit zugleich als Mittel für politische Zerstörungspläne benützt worden, sich veranlaßt sehen müsse, von den Kirchen die nothwendigen Garantieen dafür zu fordern, daß in ihrem Schooße dem Umsichgreifen ähnlicher alle göttliche und menschliche Autorität untergrabender Tendenzen vorgebaut werde. Um dies zu erreichen, mußte die Staatsregierung die Feststellung des Bekenntnißstandes verlangen, d. i. „auf eine bestimmte Erklärung über §. 3 dringen.“

Damit war der Synode in Bezug auf den fraglichen Punkt ihre Aufgabe vorgezeichnet. In welcher Weise aber die Consistorialvorlage die Lösung proponirte, werden wir sofort erkennen.

Zwar betrachtet die Consistorialvorlage jene Frage im Grunde schon als gelöst und entschieden. Jener §. 3 der Unionsurkunde (man vergleiche oben) dürfe nicht ein Aufgeben der evangelischen Grundlehren aussagen. Im Hinblick auf §. 24 der Beilage II. der Verfassungsurkunde des Königreichs Bayern (wonach nur der katholischen, der lutherischen und der reformirten Confession die Rechte öffentlicher

Kirchengesellschaften zugesprochen werden,) dürfe die evangelische Kirche der Pfalz den Consensus der evangelischen Confessionen nicht aufgeben, ohne sich ihrer theuersten Rechte im Staate selbst zu berauben. Demgemäß wird als die allein richtige Deutung jenes §. 3 diese hingestellt, daß in der pfälzischen Kirche zwar eine „kirchenpolizeiliche Verpflichtung auf den Buchstaben der Symbole" ungültig sei, daß aber „eine moralische Verpflichtung" dem allgemeinen evangelischen Bekenntniß gemäß zu lehren, feststehe.

Nichts destoweniger muß nun aber, auch der Anforderung der Staatsregierung gegenüber, näher bestimmt werden, worin jener Consensus der evangelischen Confessionen bestehe. Und zu dem Ende stellt die Consistorialvorlage den Satz auf, „daß die Augsburgische Confession wie sie 1540 erschien, 1541 von den gesammten protestantischen Reichsständen zu Worms dem Kaiser als gemeinsames Bekenntniß überreicht, und zu welcher die protestantischen Stände sich noch 1561 auf dem Naumburger Fürstentag als zu der „gebesserten Confession" bekannten, und welche andererseits auch von Calvin und von den Verfassern des Heidelberger Katechismus unterschrieben worden und in den meisten deutsch-reformirten Kirchen als Bekenntniß gilt, den Consensus beider Confessionen in sich darstelle."

Wir müssen aber sogleich hinzunehmen, welche Bedeutung der Augustana variata durch die Consistorialvorlage beigelegt und wie sie zum antilutherischen Unionssymbol umgedeutet wird. Jedermann weiß, daß die variata (die allerdings ursprünglich eine bloße Privatschrift Melanchthon's gewesen und dann nach zeitweiliger öffentlicher Geltung auch wieder geworden ist) den Art. X. der Augustana zu dem Zwecke änderte, um den Schweizern die Annahme der Confession möglich zu machen, ohne daß die eigentlich lutherische Lehre ausgeschlossen werden wollte. Dieser Standpunkt ist aber durchaus

nicht derjenige der Consistorialvorlage. Diese stellt vielmehr von vornherein „die Lehre Melanchthon's" in entschiedenen Gegensatz zur „streng lutherischen". Der Unterschied zwischen beiden soll „kurz und bündig" der sein, daß es „Luther'n vor allem auf die Verbindung des Leibes und Blutes mit Brod und Wein, Melanchthon auf die Verbindung mit dem Communikanten ankam". Ja nach Luther sei „Christi Leib und Blut als Materie in Brot und Wein", und „gehe zum Munde in den Körper ein". Dagegen sei nach „der Lehre Melanchthon's" „mit der sichtbaren Handlung des Abendmahls ein unsichtbarer Akt der seligsten Vereinigung mit dem Erlöser — mit seinem verklärten, beseelten lebendigen Leib und Blut — verbunden". Durch diese „Melanchthonische Lehre" der variata, die den „biblischen Kern" des Abendmahlsdogmas festhalte, sei nun „sowohl die specifisch lutherische Lehre, daß Christi Leib und Blut sich erst und vor Allem mit dem Brode und Weine und dann erst mit uns vereinige, ebenso weggelassen, als die specifisch calvinischen Lehren, daß nur die Erwählten Christi Leib und Blut empfangen, daß das Maß dessen, was man empfange, vom Maße des mitgebrachten Glaubens abhänge ꝛc."

Und in diesem Sinne sei denn „die locupletirte Augsburger Confession von 1540" „das wahre rechte Unionsbekenntniß".

In der That ist aber diese Melanchthonische Lehre in dieser listigen Deutung nichts weniger als ein Unionsbekenntniß. Es ist schon eine Verkehrung des richtigen Verhältnisses, wenn hier die Person Luther's und seine Privatäußerungen (die jedoch — wir meinen hier die Sätze der sogenannten Kasseler Instruktion von $15^{34}/_{35}$ — näher und gründlicher zu untersuchen wären) betont werden wollen, während man vom Bekenntniß der lutherischen Kirche schweigt.

Dieses letztere hat bekanntlich gerade jene Sätze verbis dissertis verworfen, die in der Consistorialvorlage als die „streng lutherischen" vor die Augen gerückt werden. Hier wird

mit dem Ausdrucke „lutheriſch“ ein Spiel getrieben, das Kurzſichtige und nicht näher Unterrichtete in der Synode berücken mußte, indem dasjenige, was Privatbehauptung des deutſchen Reformators iſt und dasjenige, was öffentliche Lehre der nach ihm genannten Kirche wurde, promiscue „lutheriſche, oder ſtreng und ſpecifiſch lutheriſche Lehre“ genannt wird, während gerade in der obſchwebenden Frage die Verſchiedenheit der beiden Ausſagen von Wichtigkeit iſt. Wir brauchen nicht zu einer antilutheriſchen „Melanchthoniſchen Lehre“ zu flüchten, um im Abendmahle eine Vereinigung mit dem lebendigen beſeelten Leibe des Herrn zu gewinnen. Nicht allein die Apologie verweiſt in Art. X. auf praesentia vivi Christi, ſondern auch die Concordienformel (ed. Rechenb. p. 598), welche überdies die craſſe ſinnliche manducatio einer „Materie“ ausdrücklich verwirft. Das jedoch iſt ſowohl Lehre Luther's als der lutheriſchen Kirche, daß im heil. Abendmahle nicht ſowohl eine geiſtige Vereinigung mit dem Erlöſer ſtattfinde, ſondern der ſubſtantielle Leib des verklärten Herrn zur wahrhaftigen Speiſe gegeben werde, und daß die Elemente des Sakraments die Vermittler dieſer himmliſchen Gabe ſeien kraft der Einſetzungsworte Chriſti ſelbſt. Somit iſt es eine Verrückung der wahren Sachlage, wenn die Conſiſtorialvorlage der Kirche deutſcher Reformation aufbürden will, es komme ihr vor Allem und zuerſt auf eine Vereinigung des Leibes Chriſti mit dem Brode ꝛc. an, während es Melanchthon's Verdienſt ſei, die Vereinigung Chriſti mit dem Communikanten betont zu haben. Es handelt ſich vielmehr um den Gegenſatz einer geiſtigen Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, an den die Elemente des Sakraments erinnern und einer reellen ſubſtantiellen Gegenwart des im Einſetzungsworte Verheißenen, alſo der unzweideutigen Anerkennung des objektiven Myſteriums. Die Conſiſtorialvorlage hat aber einerſeits die ſtrenglutheriſche Lehre mit einer entſtellenden Zuthat verſetzt, welche doch von der Kirche ſelbſt abgewieſen iſt, und anderſeits hat ſie die variata dermaßen umgedeutet, daß durch dieſe auch die

wirkliche Lehre der lutheriſchen Kirche ganz entſchieden ausgeſchloſſen worden ſei. Was helfen nun alle hiſtoriſchen Nachweiſe, daß eine Zeit lang auch von lutheriſchen Landeskirchen die Variata acceptirt worden war? Im Sinne der Conſiſtorialvorlage als antilutheriſches Unionsſymbol war die Variata nie in der evangeliſchen Kirche Deutſchlands gebraucht, außer in deutſch-reformirten Kirchengemeinſchaften. Abgeſehen von dieſen letzteren war die Variata nur neben und mit der Invariata in öffentliche officielle Anwendung gekommen, nirgends als exkluſives Unionsbekenntniß, zu welchem ſie von der Conſiſtorialvorlage umgedeutet wird, während ſie gerade als weite Formel geſchaffen worden iſt, um beiden Confeſſionen den nöthigen Raum zu gewähren *).

Es hat nun zwar den Anſchein, als ob die Conſiſtorialvorlage doch eine gerechte Union bezwecke und darum wie von der lutheriſchen, ſo auch von der reformirten Confeſſion ein Preisgeben gewiſſer Spitzen der Bekenntnißbeſtimmungen verlange. Sind ja doch auch „ſpecifiſch calviniſche Lehren" abge-

*) Auf die pfälziſche Kirche, nach ihrem urſprünglichen Bekenntnißſtand, müſſen wir hier insbeſondere Rückſicht nehmen. Wenn die Conſiſtorialvorlage ſagt: „Als der Churfürſt Otto Heinrich von der Pfalz im Jahre 1554 ſeinem Lande eine Kirchenordnung gab, führte er darin die Augsburger Confeſſion von 1540 ein," ſo müſſen wir erſtlich den freilich untergeordneten aber auch in andern Aktenſtücken der pfälziſchen Kirchenfrage vorkommenden Irrthum berichtigen, als ob es eine churpfälziſche Kirchenordnung von 1554 gäbe. Dieſe iſt vielmehr am 4. April 1556 erſchienen, in welchem Jahre erſt Ottheinrich die Churpfalz erhielt. In der Kirchenordnung iſt auf die Augsburger Confeſſion ohne Angabe der Jahreszahl verwieſen, die bekannte Lehrſchrift Melanchthon's examen ordinandorum iſt darin aufgenommen. Von einer „Einführung" der variata kann man nicht ſchlechthin reden. Vielmehr iſt beſtimmt, daß für „gelirnige Kinder" und „bevorab in den Schulen der kleine Katechismus Lutheri gebraucht werden mag." (Siehe die Kirchenordnung ed. 1556, Blatt 25.)

than. Aber es löst sich diese vermeintliche Gerechtigkeit und Unpartheilichkeit bei näherer Betrachtung in leeren Schein auf.

Die Consistorialvorlage und die früheren Aktenstücke, welche in der zu besprechenden Streitfrage in Betracht kommen, reden constant nur von „specifisch-calvinischen", niemals von reformirten Lehren, die durch die Union beseitigt seien. Nun handelt es sich aber in der Pfalz nicht um eine Vereinigung lutherischer und calvinischer Kirchengemeinschaft und Lehre, sondern um die Union der lutherischen und deutsch-reformirten Kirche, in welcher letzteren, deren Confessio der Heidelberger Katechismus war, die specifisch-calvinischen Lehren, namentlich die von der Prädestination, keine bekenntnißmäßige Geltung hatten und darum auch hier kein Aequivalent gegenüber den preiszugebenden lutherischen Bestimmungen bieten können*). Aber wir können die Consistorialvorlage noch nicht verlassen, bevor wir einen weiteren Kunstgriff, der sich in derselben findet, zur Sprache gebracht haben. Die Consistorialvorlage hat, wie gezeigt worden, die Variata als Darstellung des Consensus und in unhistorischem und ungerechtem Sinne als Unionssymbol proponirt. Nun aber findet sich in der Unionsurkunde §. 4 u. 5 (siehe oben) gleichfalls eine Bestimmung über die Abendmahlslehre der unirten Kirche. Obschon durch die exklusive Umdeutung der Variata der lutherischen Lehre ein Riegel vorgeschoben ist, so wollte sich doch die Consistorialvorlage mit der einfachen Annahme der Variata nicht zufrieden stellen. Während §. 3 der Unionsurkunde fiel, sollte §. 4 u. 5. um jeden Preis erhalten bleiben, ja um so

*) Ja noch mehr! Nach Dr. Ebrard's Darstellung der Lehre Calvin's, wie sie jener in seinem Dogma vom Abendmahl gibt, werden dem Genfer Reformatoren gewisse verpönte Lehrbestimmungen fälschlich oder in unrichtigem Sinne zugeschrieben, so daß nach Dr. Ebrard Calvin's Verurtheilung beziehungsweise eine chimärische wird.

fester gestellt werden. Darum begegnen wir in der Consistorialvorlage dem Satze, daß sowohl die in §. 4—7 der Vereinigungsurkunde über den früheren Dissensus festgesetzten Bestimmungen als der besprochene Consensus die Grundlage der pfälzischen Kirche bilde. Jener §. 4 erklärt die vormals streitigen Lehrpunkte für beseitigt, aber für beseitigt „durch eine den klaren Aussprüchen des Evangeliums gemäße Ansicht". Und diese „Ansicht" ist in §. 5 in einer so allgemeinen nnd unbestimmten Weise ausgesprochen, daß die verschiedensten Lehren vom Abendmahle sich anschließen konnten, wie dies bisher faktisch auch die lutherische Lehre gethan hat. Nun wollte aber die Consistorialvorlage letztere Lehre unter allen Fällen beseitigen. So mußte §. 5, durch den eigentlich die Beseitigung zu geschehen hatte, aus seiner Unbestimmtheit in die gewünschte Exklusivität emporgehoben werden. Er mußte bongré malgré Melanchthonisch werden, und zwar in ausschließlichem Sinne. Dies ist denn in der Consistorialvorlage ausgesprochen. Wiederholt wird versichert, daß die Lehre Melanchthon's (wie sie in der Vorlage entwickelt ist) „genau dieselbe" sei, welche in §. 5 der Vereinigungsurkunde aufgenommen ist! Der Leser mag staunen, er mag den §. 5 sorgfältig lesen und wieder lesen und dessen getreue Auslegung in Katechismus und Gesangbuch vergleichen und überall den reinsten Rationalismus finden und weiter nichts — es bleibt dabei, die Consistorialvorlage hat den leeren unfaßbaren, §5 als Melanchthonischen Satz ausstaffirt, und „dogmatisch betrachtet ist also die locupletirte Augsburger Confession von 1540 das wahre rechte Unionsbekenntniß, welches genau dem §. 5 unserer Vereinigungsurkunde entspricht". — —

Nun kommt aber noch ein Punkt hinzu, der ein weiteres eigenthümliches Licht auf die ganze Sache wirft. Dr. Ebrard, dessen bekannte Ansichten in Bezug auf Geschichte und Lehre der Kirche in der Consistorialvorlage Ausdruck gefunden haben, behauptet an einem andern Orte unumwunden, daß der „ent-

ſchieden Melanchthoniſche" §. 5 die „reformirte Abendmahlslehre" enthalte*).

Damit iſt freilich der reformirten Abendmahlslehre nichts weniger als eine Empfehlung aus gewirkt. Wenn ſie ſich begnügen mag mit der „ſeligſten Vereinigung" des §. 5, ſo geſteht ſie damit ihre ſpiritualiſtiſche Grundanſchauung zu und beweist, daß es ihr keineswegs Bedürfniß iſt im Abendmahle die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti zu behaupten und ſomit die reale, concrete Subſtanz des Sakraments von der Frucht des würdigen und geſegneten Genuſſes zu unterſcheiden.

Doch iſt dies hier nur ein Nebenpunkt. Wir haben es mit dem Bekenntnißſtand der pfälziſchen Kirche zu thun. Dieſen hat die Propoſition des Conſiſtoriums in eigenthümlicher Weiſe fixirt. Die Variata, welche nach ihrer urſprünglichen Tendenz und ihrer geſchichtlichen Anwendung eine lutheriſche Conceſſion an die Schweizer geweſen iſt, wird hier antilutheriſches, exkluſives Unionsſymbol. Aus einer früheren zeitweiſen Gleichberechtigung iſt unduldſame Alleinherrſchaft geworden. Den beiden in Betracht kommenden Confeſſionen (der lutheriſchen und der deutſch-reformirten) gegenüber iſt nicht gleiches Maß in Anwendung gekommen. Zwar die lutheriſchen, nicht aber die deutſch-reformirten Sonderbeſtimmungen ſind abgewieſen, indem den letzteren die „ſpecifiſch-calviniſchen" ſubſtituirt wurden. Und auch dieſe ſind beziehungsweiſe ohne alle Bedeutung für die Pfalz und ſelbſt nach einer gewiſſen Interpretation nur zum Schein verworfen. Die rationaliſtiſche Ausgleichung der confeſſionellen Lehrdifferenzen iſt aus den §§ 4—7 in der Unionsurkunde beibehalten, dieſelbe aber zur

*) In jenem Gutachten Dr. Ebrard's, das den Gutachten der theologiſchen Fakultäten über den berüchtigten pfälziſchen Kirchenverfaſſungs-Entwurf vom Jahre 1849 beigefügt iſt, iſt wörtlich zu leſen: „Die Unionsurkunde hat alſo ganz deutlich und entſchieden die lutheriſche Prädeſtinationslehre mit der reformirten Abendmahlslehre combinirt."

„Melanchthoniſchen Lehre“ dekretirt, zu jener Melanchthoniſchen Lehre, die man anderwärts als die reformirte, deutſch-reformirte und wahrhaft unirte geprieſen hat und preist.

Dies war aus der von der Staatsregierung geforderten beſtimmten Erklärung über §. 3 der Unionsurkunde gegenüber der dogmatiſchen Schrankenloſigkeit und falſchen Freiheit durch kluge und liſtige Umdeutung durch die Conſiſtorialvorlage geworden. Somit konnte dieſe Vorlage an die Synode gebracht werden mit den Eröffnungsworten des Dirigenten: „Der Zweck ſoll einzig und allein ſein, das Werk der Union durch Stellung derſelben auf die allein gültige, allgemein anerkannte, achtungsgebietende hiſtoriſche Grundlage zu vollenden und, ich bitte dies wohl zu bemerken, zu feſtigen, vielleicht gar aus drohender Gefahr zu retten.“

Dem Standpunkte, den hienach die Kirchenbehörde in der Bekenntnißfrage eingenommen hat, entſpricht natürlich der der Synode vorgelegte Katechismusentwurf. Hier wollen wir uns nur auf einen Punkt beſchränken. Die ganze Sakramentslehre des von Dr. Ebrard verfaßten Entwurfs beruht einerſeits auf der dualiſtiſchen Anſchauung, nach welcher die Kirche den ſichtbaren ſakramentlichen Akt, Chriſtus dagegen den unſichtbaren (und zwar nur an Gläubigen und Bekehrten) vollzieht, andrerſeits auf der in der modernen Theologie überhaupt zu findenden Identificirung der heilskräftigen Wirkung des Sakraments mit der Subſtanz desſelben. So kommt es denn auch, daß der Katechismusentwurf dem Baptismus Zugeſtändniſſe macht (die von Mennoniten freudig begrüßt wurden). Wenn von der „wiedergebärenden Gnadenwirkung“ der Taufe nur da geredet werden kann, wo die Bekehrung bereits geſchehen und vollendet iſt (Frage 60), da muß die Kindertaufe in zweideutigem Lichte erſcheinen. Auch iſt in Frage 65 nur eine Bewahrung vor ſchädlichen Einflüſſen auf das Kind durch ſeine mit der Taufe vollzogene Aufnahme in die chriſtliche Gemeinſchaft angenommen, nicht im entfernteſten aber gelehrt, daß mit der Kindertaufe als ſolcher der „Keim

der Wiedergeburt" dem Kinde eingepflanzt wäre. Man muß die Ebrard'sche Dogmatik (cf. II. S. 585 ff.) und dessen Lehre von der Kindertaufe als einer „modificirten Taufe" kennen, und man wird den Katechismusentwurf begreifen, wenn man es auch schwer verstehen wird, wie Dr. Ebrard dagegen auf dem Frankfurter Kirchentage und im Vorworte zu seiner Pastoraltheologie über die Kindertaufe in anderem Sinne sich äußern konnte. Ferner vergißt der Katechismusentwurf, daß die Kraft zur Bekehrung in der Wiedergeburt geschenkt wird, so daß durch die Passivität des Empfangens die Aktivität der μετάνοια bedingt ist. Uebrigens ist der ganze Katechismusentwurf im Grunde nichts anders, als der Heidelberger, mit etlichen Sätzen aus dem kleinen Katechismus Luther's und mit reichlichen Dosen der Theologie Dr. Ebrard's versetzt.

Wir wenden uns aber nun zur Generalsynode selbst und fragen nach der Haltung derselben gegenüber den Consistorialvorlagen. In einer vorberathenden Versammlung, die zu Kaiserslautern zusammentrat, hatten sich fast alle Synodalen der positiv-kirchlichen Richtung in Verbindung mit anderen, die wenigstens politisch conservativ und kirchlich wohlgesinnt hießen, trotz geschehener Warnung zur Annahme der Augustana variata verstanden. Damit war der erste entscheidende Schritt zu Gunsten der Bekenntnißvorlage des Consistoriums geschehen. Die in der Synode selbst erst mitgetheilten Motive und Interpretationen jener Vorlage machten zwar eine kleine Anzahl der Synodalen etwas bedenklich, in den Ausschußsitzungen ging es auch nicht ohne die heftigsten Kämpfe ab, aber eine klare theologische Einsicht in die Streitfragen und die Tragweite der Propositionen, sowie eine auf solcher Einsicht ruhende, beharrliche Treue in Sachen des lutherischen Bekenntnisses war zu vermißen. Man ließ sich, mitunter von verschiedenen Einflüssen abhängig, nach manchen, im Grunde doch schwachen Versuchen des Widerstandes, immer wieder berücken. Kurz es ging nach dem Göthe'schen Spruche:

Ueber ein Ding wird viel geplaudert,
Viel berathen und lange gezaudert,
Und endlich gibt ein böses Muß
Der Sache widrig den Beschluß.

Das Resultat war die einstimmige Erklärung der Synode:

„daß in der Ausgabe der Augsburgischen Confession von „1540 sich der Consensus darstelle, welcher zwischen der „Augsburgischen Confession von 1530, dem Heidelberger „Katechismus und dem kleinen lutherischen Katechismus, als „den Hauptbekenntnißschriften der evangelischen Gesammt„kirche Deutschlands, von welcher unsere vereinigte Kirche „der Pfalz einen Theil bildet, Statt findet, in der ausdrück„lichen Voraussetzung, daß durch diese Erklärung eine kir„chenpolizeiliche, unfrei bindende Verpflichtung auf den Buch„staben der symbolischen Bücher nicht bezweckt werden solle. „Bezüglich des früheren Dissensus soll das in den §§. 4—8 „der Vereinigungsurkunde Festgesetzte in keiner Weise alterirt „werden.“

Zwar waren damit die Motive und Deutungen, geschichtliche und dogmatische Auslassungen der Consistorialvorlage nicht mit angenommen, aber sie waren auch nicht ausdrücklich verworfen; auch nicht eine Stimme hat sich gegen dieselben in aller Form verwahrt. Und in der Hauptsache war die Vorlage entschieden genehmigt. An die einzelnen Punkte in dieser Genehmigung konnten sich die Interpretationen des Kirchenregimentes sehr leicht anschließen, wie dies auch in der That geschehen ist und geschieht. Zwar figuriren im Synodalbeschlusse die eigentliche unveränderte Augustana wie die Katechismen als Hauptbekenntnisse, aber sie haben faktisch doch nur eine Nebenbedeutung, indem im Grunde die Variata das Hauptbekenntniß und die eigentliche Norm für die Geltung der andern Bekenntnisse ist. Ueberdies ist nicht einfach die Augustana von 1540 angenommen, so daß deren durch ihre ursprüngliche Bestimmung und durch ihre Geschichte vor-

gezeichnete Anwendung etwa möglich wäre, sondern es sind ausdrücklich jene unwahren und nur in der Zeit des schlafenden kirchlichen Bewußtseins genügenden Paragraphen der Unionsurkunde von 1818 neu bestätigt, welche die Beseitigung der Differenzlehren (wenn auch durch eine dort näher bezeichnete in der That unbestimmte „Ansicht") fordern. Und diese Beseitigung ist indirekt besonders eingeschärft. Denn die „ausdrückliche Voraussetzung, daß eine kirchenpolizeiliche, unfrei bindende Verpflichtung nicht bezweckt werden solle," bezieht sich im Grunde nur auf die Lehren des Consensus, in Betracht deren dem in der Synode wenigstens durch die Zahl der Mitglieder vertretenen Rationalismus ein Compliment gemacht und ein gewisser Spielraum zugestanden war, während die nachfolgende Bestimmung über den Dissensus der liberalen Concession einer freien Verpflichtung und Verschonung mit kirchenpolizeilichem Einschreiten ermangelt *).

Der Katechismus-Entwurf des Consistorialrathes Dr. E. wurde von der Synode einer nothgedrungen sehr eilfertigen Revision unterworfen, wobei natürlich nicht viel herauskommen konnte, wiewohl Etliches allerdings gebessert ward. Die Zugeständnisse an den Baptismus sind gestrichen; die Sakramentslehre ist in unionistischer Confusion verblieben, mit deutlicherer Benützung der Variata.

---

*) Es könnte vielleicht den Anschein haben, als machten wir uns hier einer Consequenzmacherei schuldig. Allein wir haben oben keineswegs eine bloße subjektive Befürchtung ausgesprochen, sondern es ist Thatsache, daß die Sache von Seiten des Kirchenregimentes so angesehen ist. In einem Aktenstücke des letzteren heißt es ausdrücklich: „Dieser Passus (nämlich in Bezug auf die nicht zu bezweckende kirchenpolizeiliche Verpflichtung ꝛc.) bezieht sich nur auf den Consensus, während auf die so heikle Differenz in der Abendmahlslehre wirklich eine gewisse Vorsicht auch im Ausdrucke und in der Terminologie nöthig ist." (Vergleiche „das Recht des unveränderten Bekenntnisses in der vereinigten Kirche der Pfalz. Von einem pfälzischen Geistlichen." Frankfurt a. M. 1854. Seite 30). Die Consequenzen, die daraus folgen müssen, mag der Leser ziehen.

Damit war erledigt, was die Synode in Bezug auf die Lehre der Kirche beschloß und beantragte. Die andern mitunter sehr dankenswerthen Beschlüsse, wie die Aufhebung der Wahlordnung vom Jahre 1848, übergehen wir hier, wo wir es nur mit der confessionellen Krisis zu thun haben. Mit reichlichem Lobe und wiederholten Zufriedenheitsbezeugungen wurden die Synodalen entlassen.

Die königliche Sanktion der Beschlüsse der Synode ließ nicht lange auf sich warten. Im Vergleich mit früherem Brauch überraschend schnelle wurde die Sanktion bereits unterm 8. Dezember desselben Jahres 1853 ertheilt. Eine vereinzelte Stimme appellirte in einem Rekurs an die allerhöchste Stelle, um auf das Bedenkliche des Synodalbeschlusses aufmerksam zu machen und etwa ein Gutachten der protestantischen Fakultät unserer Landesuniversität zu erwirken. Aber was wog ein solches schwache Privatpetitum gegenüber der einstimmigen Synode? Der Wortlaut der allerhöchsten Entschließung hinsichtlich des Bekenntnißstandes ist dieser:

„Nachdem die Generalsynode sich für euere Vorlage be„züglich der Abgabe eines Gutachtens über eine, den Con„sensus der beiden evangelischen Confessionen enthaltende „Bekentnißschrift in folgender Fassung einstimmig erklärt hat:
(folgt die oben mitgetheilte Erklärung der Generalsynode)
„so genehmigen Wir unter Bezugnahme auf die Entschließung „vom 20. Januar 1837 Ziffer III. *), daß die erwähnte „Augsburger Confession von 1540 in dem bezeichneten Sinne „als Darstellung der in der vereinigten protestantischen Kirche

*) Vergl. Pframts-Hdb. II. S. 138. Hier wird erklärt, daß die Vereinigung bestimmt war, „die zwischen Lutheranern und Reformirten früher streitigen Lehrpunkte zu beseitigen" nicht aber eine Aenderung der Consensuallehren herbeizuführen. Mit Berufung auf die Verfassungsurkunde wird ferner erklärt, daß „jede Ueberschreitung dieser Grenzlinie" die pfälz. Kirche „aus einer unirten lutherisch-reformirten in eine einfach recipirte Kirchengesellschaft umwandeln" und dieselbe der verfassungsmäßigen Rechte entkleiden würde.

„der Pfalz gültigen gemeinſamen Lehre recipirt und von den „kirchlichen Behörden und den Geiſtlichen in ihrem amtlichen „Wirken beachtet, und in wohlbemeſſener Erwägung zur „Anwendung gebracht werde, ohne daß hiedurch die forte „währende Anerkennung der in den §§ 4—8 der Vereini„gungsurkunde bezeichneten Lehrſätze in der bisherigen Weis„modificirt oder alterirt ſein ſoll.“

Damit iſt am Synodalbeſchluſſe im Weſentlichen nichts geändert; die Hauptpunkte deſſelben ſind vielmehr beſtätigt Die Hinweiſung auf die Entſchließung vom 20. Januar 1837 Ziffer III. hat in Bezug auf die dermalige confeſſionelle Frage keine entſcheidende Bedeutung, indem dort die pfälziſche Kirche wohl als „unirte, lutheriſch-reformirte“ bezeichnet, aber — wie aus dem ganzen Zuſammenhange jener Stelle und aus dem damaligen statu controversiae zu entnehmen iſt — dieſe Bezeichnung in dem Sinne angewendet wird, daß die den genannten Confeſſionen gemeinſame Lehre nicht dürfe beſeitigt werden. Daß ferner die §§ 4—8, die den Diſſenſus beſeitigen ſollen, feſtgehalten werden müſſen, betont die Sanktion beſonders, reſtringirt jedoch die Anwendung der §§ auf „die bisherige Weiſe“, wodurch doch wohl die ſtreng exkluſive Geltendmachung der ſ. g. Melanchthoniſchen oder reformirten und antilutheriſchen Abendmahlslehre im Sinne der Conſiſtorialvorlage nicht gut geheißen und etwa die Zulaſſung lutheriſcher und reformirter Lehre im Sinne von gegenſeitig ſich duldenden Lehrtropen oder deß etwas ausgeſprochen ſein ſoll. Jedoch iſt dieſe Interpretation keine officielle, ſondern eine ſubjektive, und vom Kirchenregimente im Laufe des Streits keineswegs anerkannte. Eine authentiſche Interpretation der Königl. Entſchließung wäre ſonach von vornherein Bedürfniß geweſen. Durch die in Rede ſtehende Entſchließung wurde der bisherige Katechismus außer Gebrauch geſetzt und an deſſen Stelle der von der Generalſynode geprüfte und gebilligte Katechismus eingeführt. Jedoch hat das Conſiſtorium „die aus dem Gebrauche des Katechismus ſich ergebenden Wahrnehmungen und Erfahrungen

zu sammeln und auf Grund derselben die hinsichtlich des Inhaltes und der Form jenes Katechismus etwa nöthig gewordenen Verbesserungsvorschläge zur Berathung und Beschlußfassung an die nächste Generalsynode zu bringen, damit diesem Religionsbuche eine seinem wichtigen Zwecke entsprechende Vollendung gesichert sei."

Zur Ruhe war aber damit die pfälzische Kirche nicht gekommen. Der in der Generalsynode nur versuchsweise und ohne Nachdruck geführte Kampf um das unveränderte Bekenntniß entspann sich nun erst außerhalb der Synode.

B. Die Kämpfe außerhalb der Synode.

In gewissen Kreisen war man siegestrunken durch die Resultate der Synodalverhandlungen. „Gott geleite Sie in ihre Heimath! Sie sind glücklicher, wie die Apostel. Sie erwartet kein Märtyrerthum — —" mit diesem eigenthümlichen Panegyrikus entließ der kgl. Commissär die Synode. Es schien der Pfalz wie politisch so kirchlich durch rettende Thaten ein neuer Aeon aufgehen zu sollen.

Um so unwilliger nahm man es auf, als eine Stimme es wagte, in der Oeffentlichkeit gegen das aufzutreten, was man eben in Speyer glücklich zu vollenden gedachte. Es war der damalige Herausgeber des zu Neustadt a/H. erscheinenden evangelischen Kirchenboten, welcher gegen den Schluß der Alles sehr rasch erledigenden Generalsynode wider den Katechismus-Entwurf und das exklusive Unionssymbol der Variata sich erhob, indem er zugleich im Gegensatze zur proponirten Verschmelzung der reformatorischen Katechismen das Recht der Gemeinden auf den Heidelberger oder den lutherischen Katechismus vertrat und bezeugte, daß er niemals anders, als nach dem unveränderten resp. lutherischen Bekenntnisse lehren wolle und werde. Die Antwort war, daß über den damaligen Herausgeber des Kirchenboten, unter Vorhaltung seiner „Renitenz gegen §. 4 der Vereinigungsurkunde" und der durch

den Angriff auf den Katechismus-Entwurf geschehenen Verletzung der Autorität kirchlicher Gesetze und Behörden, die Suspension vom Amte durch das Consistorium verhängt wurde *).

Dieser Amtssuspension wurde zwar in München die Bestätigung nicht ertheilt, über die Streitfrage selbst aber wurde auch nichts entschieden. Und das Kirchenregiment fuhr mittlerweile fort, den in der Bekenntnißvorlage eingenommenen Standpunkt durch Generalien, amtliche Berichtigungen ꝛc. aufs entschiedenste zu behaupten. Namentlich in einem Rescripte vom 14. Oktober 1853, die Aufrechterhaltung der Union betreffend, ist dies geschehen. Hier wird auf Grund von §. 4 der Vereinigungsurkunde geltend gemacht, daß die „specifisch-lutherischen" und die „specifisch-calvinischen" Lehren beseitigt seien, und daß in §. 5 nicht etwa blos das Minimum festgestellt werde, welches in Bezug auf das Abendmahl gelehrt werden müsse, sondern vielmehr das Maximum, wieviel von den betreffenden Lehrpunkten beider Confessionen gelehrt werden dürfe.

„Es wird nämlich verstattet, — so heißt es hier — von der lutherischen Abendmahlslehre die Sätze vorzutragen, daß das Abendmahl nicht blos ein Gedächtniß, sondern auch eine Vereinigung mit Christo enthalte, und daß Christus, ob zwar in den Himmel aufgenommen, dennoch wahrhaftig bei den Seinen ist, und von der reformirten Abendmahlslehre die Sätze, daß das Abendmahl auch ein Gedächtnißmahl ist, und Christus, ob zwar bei den Seinen, dennoch wahrhaftig in den Himmel aufgenommen ist. Soviel wurde von den beiderseitigen Lehrsätzen aufgenommen, und zu lehren verstattet

*) Merkwürdiger Weise wurde es hiebei als „eine sinnlose Forderung" bezeichnet, daß der Kirchenbote unter Anderem darauf hingewiesen habe, „daß die 1853 versammelten Mitglieder der Synode Buße thun sollten für das, was die einer verstorbenen Generation angehörigen Mitglieder der Generalsynode von 1818 verbrochen hatten."

und zu lehren geboten. Darüber hinauszugehen aber und die obengenannten Sätze, einerseits von einer praesentia corporis et sanguinis Christi in et sub pane et vino, und einer manducatio oralis, andererseits von einer manducatio animae und elevatio animae in caelum vorzutragen, ist nicht gestattet, denn diese Differenzpunkte sind beseitigt. Es wird also festgehalten, daß Christus wahrhaft im Abendmahle gegenwärtig ist, und wir ihn mit Brod und Wein wahrhaftig empfangen. Ueber das wie aber — ob er erst in Brod und Wein und dann mit demselben in unsern Mund eingehe, oder ob er gleichzeitig mit Brod und Weine und zwar in unsere Seele eingehe — soll nicht nur nicht gestritten, sondern über diese rein theologischen Streitfragen überhaupt nichts gelehrt werden. Wem nun seiner theologischen Ueberzeugung nach die lutherischen oder die calvinischen Differenzpunkte als so wesentlich erscheinen, daß sie ihm als die lautere Wahrheit, und jede Abweichung als ungesunde Lehre erscheint, und daß er in seinem Gewissen nicht anders kann, als die lutherische oder die calvinische Differenzlehre vorzutragen, der muß, wenn er ein Gewissen hat und ein ehrlicher Mann ist, sich sagen, daß er einer Kirche, in welcher § 2 und § 4—8 der Ver.-Urk. gesetzliche Geltung haben, nicht dienen könne. ꝛc.“ Zugleich gibt die Kirchenbehörde die Erklärung, daß „sie an diesen oben ausgesprochenen Grundsätzen unwandelbar festhalten und den Bestand der Union schützen werde.“

Damit aber war aufs Klarste dargelegt, wie in der pfälzischen Kirche mit geschickter Benützung der §§ der Unionsurkunde vom lutherischen Bekenntnisse alles das beseitigt werden solle, was nicht bereits in der deutschreformirten Abendmahlslehre enthalten ist, während von der reformirten Doktrin nur Nebensächliches, in der Pfalz gar nicht in Betracht kommendes, nämlich die mitgetheilten „calvinischen“ Sätze abgewiesen werden. Alles Weitere ist als „eine theologische Streitfrage“ über das Wie des Empfangs der res sacrament be-

ſeitigt, da doch keineswegs blos über das Wie, ſondern zunächſt und hauptſächlich über das Was geſtritten wird. Die Mittheilung des ſubſtantiellen Leibes und Blutes Chriſti, wie ſie lutheriſcherſeits behauptet und auch den modernen dem lutheriſchen Ausdruck möglichſt ſich nähernden Theologumenen gegenüber mit Grund feſtgehalten wird, iſt und bleibt etwas Anderes, als die geiſtige Gemeinſchaft mit dem Erlöſer. Da erſt, wo das lutheriſche Bekenntniß die reformirte Loslöſung der res caelestis von den Elementen verwirft, handelt es ſich um das Wie der Mittheilung.

Dieſes Reſcript, das demnach wiederum die deutſchreformirte Abendmahlslehre in ſtrengſter Ausſchließlichkeit zum Lehrgeſetz erhebt und ſelbſt das bisher faktiſch zugelaſſene blos poſitive, der Polemik ſich enthaltende Bezeugen lutheriſcher Lehre in den ſtärkſten ja ehrenrührigen Ausdrücken unter keiner Bedingung duldet, mußte um ſo mehr Senſation erregen und ſelbſt ſolchen, die ſich bisher immer noch gutmüthiger Täuſchung über die Abſichten des Kirchenregimentes hingaben, einigermaßen wenigſtens die Augen öffnen, als ein Zwiſchenfall die Lage der Dinge von neuem beleuchtet hatte. Es war nämlich mittlerweile bekannt geworden, daß das Kirchenregiment neuerdings denjenigen Geiſtlichen, die aus einer nicht unirten Kirche in den Dienſt der pfälziſchen treten, einen Revers vorlege, durch deſſen Unterzeichnung dieſelben unter Anderem geloben müſſen, „die beſtehende Union mit allen Kräften zu erhalten ꝛc.“ und insbeſondere „in Betreff des Diſſenſus, d. h. derjenigen Lehrpunkte, über welche die beiden Confeſſionen vor ihrer Vereinigung verſchiedener Anſicht geweſen, namentlich in Betreff der Lehre vom heiligen Abendmahle und von der Gnadenwahl, mich genau und ehrlich an die in § 4—8 der Vereinigungsurkunde aufgeſtellten Lehrbeſtimmungen von der wahrhaftigen, ſeligen, heilbringenden Vereinigung mit dem Erlöſer im heiligen Abendmahl und von der allgemeinen Gnade halten, und aller darüber hinausgehenden, trennenden Lehrſätze mich treulich enthalten

will" *). Während nun ein aus der bayerischen lutherischen Kirche in den pfälzischen Kirchendienst getretener Pfarramtscandidat, der eben auf eine pfälzische Pfarrei ernannt war, der Unterzeichnung dieses Reverses dadurch sich entzog, daß er die ihm zugedachte Pfarrei preisgab und einstweilen lieber Vikarsdienste in seiner heimathlichen Kirche übernahm, trat eine nicht unbedeutende Anzahl pfälzischer Pfarrer in einer Conferenz zusammen, um sich über die Wege zu berathen, welche zur Anwendung der besprochenen vom Kirchenregimente geltend gemachten Exklusivität zu betreten wären. Zum Schaden der Sache des unveränderten Bekenntnisses waren aber die genannten Geistlichen nicht gleich klar und sicher über die eigentliche Streitfrage und die einzuschlagenden Wege, weßhalb es denn auch nicht zu einheitlichem Vorgehen kommen konnte. Manche wurden überdies durch mündliche Zusicherungen und Begütigungen beschwichtigt, und meinten für ihre Person und ihren persönlichen Glauben gesichert zu sein, während doch der Kampf dem öffentlichen Kirchenwesen gelten mußte. Hie und da fehlte es auch nicht an groben Charakterlosigkeiten. Doch wurden von mehr denn 30 Petenten Vorstellungen bei den Behörden eingereicht, welche mehr oder weniger bestimmt und klar für das lutherische Bekenntniß eintraten, mitunter jedoch — was die praktische Ausführung der Forderungen betrifft — in's Nebulose und Chaotische geriethen. Auch mangelte diesen Einga-

*) Damit stimmte denn auch die vom Consistorium an die pfälzischen Theologiestudirenden auf der Universität zu Erlangen ergangene Anweisung, in der deutschreformirten Kirche daselbst zu communiciren und die Forderung eines vom Pfarramt dieser Kirche zu ertheilenden Attestes. Dem oben mitgetheilten Revers entsprechend war ferner in die neue Wahlordnung die Bestimmung aufgenommen, daß die zu wählenden Mitglieder der Presbyterien, der Diöcesan- und der Generalsynoden „in der unirten Kirche geboren und erzogen oder derselben durch förmliche Erklärung beigetreten" sein müssen. Jedoch ist diese Bestimmung in der allerhöchst genehmigten Wahlordnung gestrichen.

ben insoferne die nöthige Begründung, als sie sich lediglich auf dem Boden der oberflächlichen Bestimmungen der Unionsurkunde bewegten und einen klaren Rechtsgrund für ihr Petitum nicht beibrachten. Weil man sich aber hier auf die Unbestimmtheit und Allgemeinheit des § 5 der Vereinigungsurkunde (welcher § im heil. Abendmahle ein Fest des Gedächtnisses und der seligsten Vereinigung mit dem Erlöser findet) berief und hervorhob, daß beim Betonen des Buchstabens der Unionsurkunde durch diese im Grunde nur der Rationalismus in der pfälzischen Kirche berechtigt wäre, die lutherische Lehre dagegen ebenso gut oder ebensowenig, als die sogenannte Melanchthonische i. e. reformirte, so schritt merkwürdiger Weise das Consistorium zu der unerhörten Behauptung vor: „Die Fassung des §. 5 ist nicht aus Rationalismus, sondern aus bewußtem Gegensatze gegen den Rationalismus entstanden" (da neben dem „Gedächtniß" die „Vereinigung" mit dem Erlöser ausgesprochen sei!). Es ist dies eine um so grundlosere Behauptung, als nicht blos aus dem § 5, sondern aus der authentischen Erklärung dieses §, wie sie sich in dem bisher gebrauchten Unionskatechismus in den Fragen 183—186 klar vorfindet, unwiderleglich herausstellt, daß unter der unbestimmten und allgemeinen „Vereinigung mit dem Erlöser" im Sinne der Unionsstifter sogar lediglich eine Vereinigung in Gedanken, eine Gedächtnißfeier verstanden ist und verstanden sein will. Ja noch mehr! Während früher dieser §. 5 „genau" die „Melanchthonische Abendmahlslehre" ausdrücken, und die Variata „genau dem § 5 unserer Vereinigungsurkunde entsprechen" sollte, muß jetzt gar der § 5 den Art. X der Variata „ergänzen" und „näher bestimmen" (da der Ausdruck „Vereinigung mit dem Erlöser" auf die „verklärte, lebendige, von der Seele Christi keineswegs getrennte Leiblichkeit Christi" hinweise ꝛc.) und weiter wird jetzt — um nach gewisser Seite nicht anzustoßen — das Unglaubliche rescribirt: „Von dem Vorwurfe, eine nagelneue, dritte, nämlich die Melanchthonische Abendmahlslehre der Kirche aufdrängen

zu wollen, weiß sich das Consistorium frei; denn — eine dritte, eine Melanchthonische Abendmahlslehre gibt es nicht! Was Melanchthon Eigenthümliches hatte und vertrat, das waren nicht besondere neue Lehrpunkte, sondern war lediglich das Princip: daß das wesentliche Gewicht in der Abendmahlslehre auf der Frage ruhe, ob und daß wir wahrhaftig Christi Leib und Blut, vivum Christum empfangen ꝛc." Man traut seinen Augen kaum, Solches behauptet zu sehen von derselben Instanz, die in der Bekenntnißvorlage und in der Einleitung zum Katechismusentwurf gerade auf die dritte i. e. „Melanchthonische Abendmahlslehre" ein so großes Gewicht gelegt hat. Man muß staunend fragen: Ist denn in der pfälzischen Kirche Alles und Jedes zum Variatum geworden? Der § 5 soll unionistisch und genau Melanchthonisch und reformirt und im Gegensatz zum Rationalismus entstanden sein, und dann muß er wieder durchaus nicht die Melanchthonische Lehre (die es gar nicht gebe) aussprechen, aber die Melanchthonische Variata ergänzen ꝛc.! — — Wo die Union mit solchen Sophismen kämpft, da muß sie doch der eigenen Sache wenig Vertrauen schenken. Allein es blieb dabei, daß durch § 5 der Unionsurkunde und Art. X der Variata diejenigen Lehrpunkte verpönt seien, „welche vor der Union einestheils den Lutheranern anderntheils den Reformirten Steine des Anstoßes und Aergernisses waren."

Was so die Kirchenbehörde als solche vertrat, das verfochten die vom Consistorialrathe Dr. Ebrard herausgegebenen (an die Stelle des bald wieder eingegangenen Pseudokirchenboten getretenen) „Evangelischen Blätter für die unirte Kirche der Pfalz", und wenn auch den Auslassungen dieser Zeitschrift amtliche Bedeutung natürlich nicht zukommt, so wurden sie doch ebenso natürlich als officiöse Kundgebungen angesehen, wodurch der Kampf für die untergebene Geistlichkeit begreiflicher Weise um so peinlicher wurde. Die Polizei half an ihrem Theile auch mit zur Unterdrückung der „religio illicita"; jede Aeußerung des Kirchenboten zu Gunsten des unveränderten

Bekenntnisses war untersagt und zog häufig Beschlagnahmen seiner Blätter, gerichtliche Untersuchungen, amtliche Berichtigungen, Androhung und Verweis ꝛc. nach sich. Sogar solche Kirchenboten-Nummern, in welchen Nitzsch's und Julius Müller's Aeußerungen über Zulassung verschiedener „Lehrtropen" innerhalb der Union ꝛc. mitgetheilt waren, wurden polizeilich beanstandet! Die Sache wurde als Auflehnung wider die Obrigkeit gebrandmarkt und mitunter mit einer solchen Vehemenz bekämpft, daß man — wenn es erlaubt ist, kleine Verhältnisse mit großen zu vergleichen — an die Beschuldigungen des heidnischen Volkshasses gegen die ersten Christen erinnert wurde, denen man „inflexibilis obstinatio" vorwarf, und die man als „hostes Caesarum et populi Romani" denunzirte. Sogar den Privatcharakter der zu Bekämpfenden suchte man zu verdächtigen und in den Koth zu ziehen. Hier waren diesem und jenem alle Mittel gerecht. Ein Schriftchen: „Ob einerlei oder zweierlei Rede? Ein offenes Wort für das Recht der Union in der Pfalz, von Pfr. J. Schiller" verfocht in sehr heftiger Weise den exklusiven Unionsstandpunkt der Behörde, war aber der eigentlichen Streitfrage nichts weniger als theologisch gewachsen. Ein anderes Schriftchen: „Pfr. Schiller im Irrthum," von Pfarrer Ebert trat mit etwas schwachen Waffen für die Berechtigung lutherischer und reformirter Lehrtropen innerhalb der Union in die Schranken. Eine dritte Schrift: „Das Recht des unveränderten Bekenntnisses in der vereinigten Kirche der Pfalz, von einem pfälzischen Geistlichen" (Frankfurt a. M. bei H. L. Brönner 1854) kämpfte für dieses im Titel genannte Recht mit Scharfblick und theologischer Einsicht in die Bedeutung und Tragweite des Streites. Eine zahlreich besuchte Conferenz von Geistlichen erklärte sich wiederum — jedoch in etwas unbestimmten Ausdrücken — zu Gunsten des unveränderten Bekenntnisses.

Jedoch auch die Behörde blieb nicht schweigsam. Zwar nicht die obengenannte dritte unstreitig tüchtigste Schrift, wohl aber die zweite gegen Schiller geschriebene wurde in einem

Consistorialrescripte berücksichtigt, aus welchem nur angeführt werden mag, daß hier der früher wiederholt und nachdrücklich als entschieden und genau Melanchthonisch und reformirt bezeichnete § 5 der Unionsurkunde plötzlich als „mehrdeutig" und „so abgefaßt" erscheint, „daß sowohl der reformirt als der lutherisch Denkende seine Anschauung darin wiederzufinden vermag, also auch jeder Pfarrer so lehren soll, daß beiderlei Gemeindeglieder ihre Anschauung in seiner Lehre wiederzufinden vermögen". *) Freilich läuft auch diese jetzt zugestandene „Mehrdeutigkeit" nach der angeführten Interpretation zuletzt auf Beseitigung lutherischer und Alleinberechtigung reformirter Anschauung hinaus. — Nur beiläufig sei erwähnt, daß in dem genannten Aktenstücke als „ein Nothstand" der Umstand bezeichnet wird, „daß es für die unirte Kirche der Pfalz keine besondere (theologische) Fakultät gibt". —

Die letzte Kundgebung in der Streitfrage bestand von Seiten des Consistoriums in einer 38 Folioseiten umfassenden Abhandlung des Consistorialvorstandes vom 10. August 1854, welche sämmtlichen Dekanaten und Pfarrämtern zugeschickt wurde, und welche es sich zur Aufgabe stellte, das was in der obschwebenden Controverse „rechtlich ist", darzulegen. Wir haben nicht nöthig, diese Darlegung im Einzelnen zu verfolgen. Dieselbe behauptet durchweg den hinlänglich bekannten consistoriellen Standpunkt und basirt den Rechtsbestand der pfälzischen Kirche auf die Unionsurkunde und die bezüglich derselben erschienenen hohen und höchsten Rescripte ꝛc. Die frühere Behauptung, daß § 5 der Unionsurkunde „genau" die „Melanchthonische Lehre" enthalte, wird auch hier nicht mehr festgehalten, vielmehr zugestanden, daß dieser §. ursprünglich

*) Wenn hier gesagt wird: „für die ganze jetzige Frage" sei „nicht der mehrdeutige § 5, sondern der überaus klare § 4 maßgebend und entscheidend" — so ist gänzlich außer Acht gelassen, daß dieser § 4 eben erst aus § 5 seine Deutung und sein Maß erhalten soll, wie dies der Zusammenhang dieser §§. lehrt.

zu dem Ende in vorliegender Fassung gegeben sei, daß „eine beiden Partheien genügende Ansicht" ausgesprochen würde. Jedoch wird mit Zuziehung des § 4 und des Art. X. der Variata behauptet, daß der Geistliche sich innerhalb der in § 5 gezogenen Schranken halten müsse, ja es wird ausdrücklich die Geltung verschiedener „Lehrtropen" bezüglich des Abendmahlsdogmas verneint, und verboten, die Lehre des unveränderten Bekenntnisses selbst nur als „persönliche Ueberzeugung" der Gemeinde vortragen und etwa nur der „Polemik" sich enthalten zu wollen. Wenn in diesem Aktenstücke nicht mehr wie früherhin der lutherischen Abendmahlslehre die calvinische gegenübergestellt, sondern hie und da statt dieser die reformirte genannt wird, so wird doch letztere im Verlaufe nur insoweit für unstatthaft erklärt, als mit ihr die specifisch-calvinischen Lehrsätze gemeint sein wollen, so daß also das frühere Resultat bleibt, und die deutsch-reformirte Lehre als die ächtunirte erscheint. Der Standpunkt des Consistoriums in der Streitfrage wird übrigens so energisch vertheidigt, daß der Consistorialvorstand bei etwaiger gegentheiliger Entscheidung von Seiten der Oberaufsichtsstelle auf die nothwendige anderweitige Componirung des Consistoriums hinweist, und zum Schlusse „alle Freunde der Union" aufruft, „eine geschlossene Phalanx zu deren Schutz und Erhaltung zu bilden". Diese „Phalanx" sollte denn auch wirklich mit Hilfe der von einem Consistorialrathe herausgegebenen „evangelischen Blätter" und einer von demselben Consistorialrathe geschaffenen und geleiteten Pastoralconferenz gebildet werden, was aber insoferne nicht nach Wunsch gelungen ist, als die Streitfrage im Blatte des Consistorialrathes bald nicht mehr besprochen werden und dieser jener Conferenz nicht mehr anwohnen geschweige vorsitzen durfte.

Inzwischen war aber ein wichtiger, entschiedener Schritt von einer Anzahl pfälzischer Geistlicher bei der allerhöchsten Stelle geschehen. Es waren 15 Geistliche, welche gegen den kirchenregimentlichen Standpunkt förmliche Protestation erhebend S. Majestät den König um verfassungsmäßigen Schutz

für das unveränderte Bekenntniß anriefen und eine authentische Interpretation des letzten Synodalbeschlusses in Betreff des Bekenntnisses erbaten. Die Gesichtspunkte, von welchen aus dieser Rekurs die Sachlage betrachtete, sind diese:

Die Rechtsbeständigkeit des lutherischen Bekenntnisses ist durch alle bisherigen Maßnahmen der Kreiskirchenstelle keineswegs in entschiedener Weise aufgehoben, vielmehr ist noch eine Rechtsgrundlage für Aufrechthaltung des genannten Bekenntnisses vorhanden. Diese Rechtsgrundlage findet sich jedoch nicht in der Unionsurkunde, wohl aber in den Bestimmungen der Verfassung Bayerns hinsichtlich der in diesem Lande zu Recht bestehenden Confessionen*). Die allgemeine Rechtsbeständigkeit lutherischen Bekenntnisses in der Pfalz und in Bayern überhaupt ist durch die Verfassung garantirt. Die Unionsurkunde muß aber nach der Verfassungsurkunde ausgelegt werden, nicht umgekehrt. Die Unionsurkunde, die erst nach beschworener Verfassung aufkam, hat dieser gegenüber nicht die Bedeutung eines nachträglichen Gesetzes, sondern nur die einer königlichen Verfügung, die den Normen der Verfassung unterstellt ist. Es könnte wohl geschehen, daß die Unionsurkunde unter Zustimmung und Beirath der Kammern zum organischen Gesetze erhoben würde. Bis jetzt ist aber solches nicht geschehen, und ebendarum hebt die Unionsurkunde die Rechtsbeständigkeit lutherischen Bekenntnisses, wie sie für das ganze Königreich verfassungsmäßig anerkannt ist, nicht auf. Und dies um so weniger, als sowohl der § 5 der Unionsurkunde nach seinem Wortlaute das lutherische Bekenntniß nicht

*) Die Verfassungsurkunde (II. Beilage §. 24) erkennt nur „die im Königreiche bestehenden drei christlichen Glaubensconfessionen“ (die katholische, lutherische und reformirte) als „öffentliche Kirchengesellschaften“ an. Unter Beirath und Zustimmung der Stände des Reichs ist durch das Nachtraggesetz vom 1. Juli 1834 die griechische Kirche den anerkannten Kirchengesellschaften beigeordnet. (cf. Pframt's Handbuch I. S. 7 und II. S. 72 f.)

ausschließt, als auch die Variata nach ihrem Wortlaute, ihrer ursprünglichen Tendenz und ihrem geschichtlichen Gebrauche das lutherische Bekenntniß zuläßt.

Von diesem Rechtsstandpunkte aus erbat der Rekurs bei der allerhöchsten Stelle von Oberaufsichtswegen zweierlei: Erstlich, daß die einzelnen lutherischen Geistlichen ihrem Bekenntnisse gemäß ihr Amt verwalten dürfen; zum Zweiten, daß sie mit ihrem Dienste an solchen Gemeinden verwendet werden, welche von Haus aus lutherisch waren, und nunmehr auch die Bürgschaft des Schutzes und der Pflege des lutherischen Bekenntnisses erlangen.

Hiemit wollten nur einzelne Geistliche und einzelne Gemeinden sicher gestellt werden, nicht aber begehrte man die Oktroyirung einer Gesammtorganisation oder einer Classifikation der Gemeinden nach ihrem Bekenntnißstande vor der Union.

Wollte man gegen den im bezeichneten Rekurse eingenommenen Standpunkt etwa geltend machen, daß den Gemeinden das confessionelle Bewußtsein bis auf schwache Erinnerungen geschwunden sei, so ist letzteres im Allgemeinen zuzugeben, allein es ist dagegen auch zu erwägen, daß nirgends aus den Gemeinden Sympathieen für das Bekenntniß der Variata, oder für die belobte Melanchthonische Lehre im Gegensatze zur lutherischen erwachten. Hierinnen steht die Augustana von 1530 und die von 1540 dem Volksbewußtsein ganz gleich gegenüber.

Der in Rede stehende Rekurs hatte die pfälzische Kirchenfrage in klarer und entschiedener Fassung an die Oberaufsichtsbehörde gebracht. Damit hatte man den letzten Schritt gethan und erwartete nunmehr unter Verwahrung gegen den Standpunkt des Kirchenregimentes die Entscheidung. Diese verzog sich, und es schien, als ob ein mandatum de supersedendo die Geduld auf die Probe stellen wolle. Aber ein weiterer Zwischenfall mußte zu irgend einer Entscheidung führen.

C. Die neuerlassene Amtsinstruktion und der vorläufige Abschluß der Bewegung.

Die Aenderung des Bekenntnißstandes, welche in Folge der Generalsynode des Jahres 1853 eintrat, mußte auch eine veränderte Amtsinstruktion nach sich ziehen. Die bisherige Amtsinstruktion hatte den Geistlichen verpflichtet, die allgemeine protestantische Kirchenlehre zu verkündigen, und hatte nur im Allgemeinen und unbestimmt eine „Berücksichtigung der §§ 3—8 der Unionsurkunde" gefordert. Nach erfolgter Sanktion der letzten Synodalbeschlüsse aber hatte das Consistorium den neu einzuführenden Geistlichen eine Instruktion vorgelegt, in welcher sich dieselben verpflichten sollten, nach Maßgabe des § 4 der Unionsurkunde in ihrer Lehrthätigkeit der Differenzpunkte sich zu enthalten. Man hatte von dieser Amtsinstruktion keine Kunde (indem dieselbe der Geistlichkeit nicht mitgetheilt wurde), bis ein zum Pfarrer in Reichenbach ernannter Pfarramtscandidat, dem erst am Vorabende seines Installationstages jene Instruktion vorgelegt wurde, auf diese sich verpflichten zu lassen sich weigerte und an die allerhöchste Stelle Rekurs ergriff. Die Installation wurde verschoben, der neuernannte Pfarrer suspendirt, aber während ein Pfarrverweser anhob, die Pfarrstelle zu versehen, wurde der suspendirte Pfarrer von der in jener Gegend gerade herrschenden Brechruhr ergriffen und nach schweren Leiden durch den Tod dahingerafft. Inzwischen blieb die Sache mit der Instruktion lange unerledigt, und die zu Pfarrern ernannten Candidaten konnten über ein halbes Jahr lang nicht installirt werden, indem — so schien es — die Instruktion, wie sie vom Consistorium ausgegangen war, nicht mehr in Anwendung kommen durfte. Endlich aber erschien im Sommer dieses Jahres eine von Seiner Majestät dem Könige sanktionirte neue Amtsinstruktion. Dieselbe lautet nach der hiehergehörigen Bestimmung folgendermaßen:

„Erstens soll der Pfarrer die in der vereinigten Kirche der „Pfalz zu Recht bestehende protestantische Kirchenlehre nach „ihrem ganzen Inhalte, unter redlicher Zugrundlegung der „Augsburgischen Confession von 1540 und unter gewissen„hafter Berücksichtigung der zur Beseitigung der ehemals „streitigen Lehrpunkte in den §§ 4—8 der Vereinigungs„urkunde vom Jahre 1818 aufgestellten Bestimmungen nach „Maßgabe der allerhöchsten Entschließung auf die Verhand„lungen der pfälzischen protestantischen Generalsynode vom „8. Dezember 1853 Ziff. II.*) treu und pflichteifrig vor„tragen ꝛc. ꝛc."

Mit dieser allerhöchsten Entscheidung ist die ganze Angelegenheit in ein neues Stadium eingetreten. Der oben dargelegte Standpunkt des Rekurses jener 15 Geistlichen ist nicht als berechtigt anerkannt. Ein Conflikt, wie er zwischen der Verfassungsurkunde und der Vereinigungsurkunde (vornehmlich in Bezug auf § 4 der letzteren) besteht, ist thatsächlich nicht zugestanden. Die Sache ist lediglich auf Grund der Vereinigungsurkunde entschieden. Wir bescheiden uns natürlich, die Motive anzufechten, welche in der zu besprechenden Frage das kgl. Staatsministerium leiteten. Wir wollen nur die Thatsachen feststellen, welche für die Gestaltung der pfälzischen Kirche entscheiden.

Man hat freilich gesagt, es habe nicht anders kommen können, als es mit der allerhöchsten Entscheidung gekommen ist. Man wollte den bezeichneten Rekurs in seinen Forderungen als durchaus unberechtigt und unverständig charakterisiren. Noch jüngst ließen sich die „evangelischen Blätter" von Dr. Ebrard über den im Rekurse eingenommenen Standpunkt also vernehmen: „Es ist der Umstand übersehen, daß die Verfassungsurkunde, welche § 9 von den im Königreiche bestehenden drei christlichen Kirchengesellschaften redet, schon den 26. Mai

*) Vergl. die oben mitgetheilten Bestimmungen der Kgl. Entschließung v. 8. Dez. 1853.

1818 erlassen ist, und folglich die, erst den 10. Oktober 1818 zu Stande gekommene unirte Kirche der Pfalz noch nicht als solche kennen kann. Um mit der Verfassungsverletzung gegen die Rechtsbeständigkeit der Union zu operiren, müßte man also den kühnen Satz aufstellen, daß die Union auf verfassungswidrige Weise eingeführt worden sei, daß also alle diejenigen, welche unsere Union gemacht, anerkannt und erhalten haben, voran der höchstselige König Max, sein ganzes Ministerium, das Oberconsistorium ꝛc. ꝛc. sich einer Verfassungsverletzung schuldig gemacht hätten — eine Kühnheit, wovor doch wohl auch die Einsender jener Erklärung zurückscheuen dürften!" (So die „evangelischen Blätter" in Nr. 34 des l. J.) Diese Entgegnung erweist sich insofern als äußerst schwach, als es bei der Frage nach dem bestehenden Rechte nicht darauf ankommt, ob die Verfassungsurkunde die Union als solche kennen konnte, oder nicht. Thatsache ist, daß diese von jener nicht anerkannt ist, daß die Unionsurkunde nicht das Ansehen eines organischen Gesetzes, sondern das einer königlichen Verfügung hat, deren Interpretation selbstverständlich bei der allerhöchsten Stelle steht. Es hätte, wie oben erwähnt, der Mangel einer verfassungsmäßigen Anerkennung der Unionsurkunde nachgeholt werden können; es ist dies aber bis jetzt nicht geschehen. Sonach kann die Unionsurkunde die Verfassungsbestimmungen (hier die Rechtsbeständigkeit lutherischer Lehre im Königreiche) nicht aufheben, die Unionsurkunde muß vielmehr nach den Aussprüchen der Verfassung interpretirt werden. Höchst schwach ist die Meinung, der Rekurs müsse dem Könige consequenter Weise eine Verfassungsverletzung imputiren. Die Aufrichtung der Union schließt eine Verfassungsverletzung noch nicht ein, aber die exklusive antilutherische Interpretation der Unionsurkunde beeinträchtigt die angerufenen Bestimmungen der Verfassung. Der Recurs stellte sich mit diesen Verfassungsbestimmungen den fraglichen §§ 4 u. 5 der Unionsurkunde in derselben Weise gegenüber, in welcher das Consistorium längst schon auf Grund der Verfassungsurkunde gegen § 3 und seine Gutheißung völliger Bekenntnißlosigkeit aufgetreten war. Demnach ist es klar, daß

die Forderungen des Rekurses dem beanspruchten Rechte und den gegebenen Verhältnissen gemäß waren, und daß der Schirmpflicht des Staates nur Zuständiges und Erfüllbares wollte zugemuthet werden.

Man hat aber nicht blos vom Rechtsstandpunkte aus, sondern auch auf Grund der Geschichte dem lutherischen Bekenntnisse resp. der Concordienformel alle Bedeutung bezüglich der Pfalz bestritten. Letzteres ist von Dr. Nitzsch im Vorworte zum laufenden Jahrgange der „deutschen Zeitschrift ꝛc. ꝛc." geschehen. Aber es ist dies nur möglich, wo man die Thatsachen der Geschichte nicht genau kennt. Wer die in lutherischen Landestheilen des jetzigen Rheinbayerns bis zur Union zu Recht bestehenden Kirchenordnungen, wie z. B. die in der nicht unbedeutenden Herrschaft Gutenberg eingeführte Sponheimische, oder die Wildgräfliche, die Leiningische, die Hessendarmstädtische ꝛc. ꝛc. Kirchenordnungen und die in rheinbayerisch-lutherischen Gebieten bis zur Vereinigung gesetzlich eingeführten Lehrbücher z. B. der Reichsstädte Speyer und Landau, der badischen Gemeinde Rhodt, und der nach dem dreißigjährigen Kriege selbst in churpfälzischen Landestheilen aufgekommenen lutherischen Gemeinden wirklich kennt, der wird nicht sagen können, das lutherische Bekenntniß, das sich nach der Concordienformel verstehe, habe in der jetzt bayerischen „Pfalz" keine historische Bedeutung. Es muß Dr. Nitzsch's Behauptung um so nachdrücklicher berichtigt werden, als man geneigt ist, die Aussprüche des berühmten Theologen ohne Weiteres für begründet zu erachten. Heppe'sche Geschichtschreibung und selbst M. Göbel's Schrift über die Geschichte der rheinisch-westphälischen Kirche genügen noch nicht zu eingehender Kenntniß der oberrheinischen Kirchenverhältnisse.

Doch wir müssen zur Hauptfrage zurückkehren. Es ist zu untersuchen, was denn eigentlich nach Maßgabe der neuesten allerhöchsten Entscheidung als Ergebniß feststehe. Es ist dies so leicht nicht zu sagen. Eine nähere Erklärung bezüglich der erlassenen Amtsinstruktion ist weder durch das kgl. Ministerium,

noch durch das Consistorium gegeben. Jedoch liegt eine merkwürdige, als officiös betrachtete Aeußerung der „evangelischen Blätter" von Consistorialrath Dr. Ebrard vor. In Nr. 35 dieser Blätter ist nämlich zu lesen: „In der That hat die Kirchenbehörde dieser Amtsinstruktion, insofern sie dieselbe nicht durch ein Generale bekannt machte, jenen Charakter, als ob hiedurch eine Frage erst entschieden werden müßte, welche durch frühere Generalien bereits entschieden ist, nicht beigelegt. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß diese Instruktion einen Beweis liefert, daß die allerhöchste Stelle nicht minder wie die oberste Kirchenbehörde die zu Recht bestehenden Bestimmungen § 4 ff. der Vereinigungsurkunde aufrecht zu erhalten gesonnen ist." Nach dieser Auslegung, welche ein Mitglied der obersten Kirchenbehörde der Pfalz öffentlich gibt, ohne vom Collegium desavouirt zu werden, läge die Sache klar. Nach den angezogenen Generalien hat die Union die exklusivste antilutherische Bedeutung; nur jene scheinbar vermittelnde Abendmahlslehre besteht zu Recht, welche die lutherische Lehre aufs entschiedenste verwirft und verbietet, während nur scheinbar das Reformirte abgewiesen, im Grunde vielmehr die deutsch-reformirte Doktrin allein berechtigt ist. Aber das scheint nun doch nicht die Ansicht der höchsten Stelle zu sein. Alle auf entschiedene Exklusivität gerichteten Schritte des Consistoriums, von der Suspensions- und der Reversgeschichte bis zur jetzt eingeführten Amtsinstruktion herab, wurden rückgängig gemacht. Es wurde nicht verstattet, von den Geistlichen mit dürren Worten zu verlangen, daß sie in ihrer Lehrthätigkeit der Differenzen sich enthalten. Es liegt nahe zu vermuthen, daß durch die neue Instruktion die lutherischgesinnten Geistlichen von Seite der höchsten Stelle nicht beschwert werden wollen, soferne sie nicht polemisch auftreten, sondern sich auf positive Bezeugung beschränken. Aber einmal ist hierüber Amtliches nicht festgestellt; und sodann ist schwer einzusehen, wie es möglich ist, dem lutherischen Bekenntnisse nicht blos eine Art Duldung,

sondern eine Rechtswahrung zu erwirken, wo die Union im beschriebenen Sinne der Urkunde, ohne Limitirung auf Grund der Verfassungsurkunde, unangetastet stehen bleiben soll. Die neue Instruktion mit der ausdrücklichen und bestimmten Forderung „gewissenhafter Berücksichtigung der zur Beseitigung der ehemals streitigen Lehrpunkte in den §§ 4—8 der Vereinigungsurkunde aufgestellten Bestimmungen" wird, wie die Verhältnisse stehen, stets zu Gunsten der consistoriellen Auffassung benützt werden, und der Wortlaut begünstigt diese ganz und gar.

So stellt der bisherige Verlauf des pfälzischen Kirchenstreites ein Gewirre verschiedener Satzungen, Verklausulirungen, Restriktionen, einen Knäuel von Ja und Nein dar. Schon früher sahen wir, wie nun die Augustana invariata Hauptbekenntniß heißt, während in der That die Variata dieselbe zum Nebenbekenntniß degradirt; wie nun der Consensus festgestellt zu sein scheint, während der Rationalismus in der Abwehr „unfrei bindender Verpflichtung" die Hinterthüre hübsch offen findet; wie der § 5 der Unionsurkunde „genau Melanchthonisch" und „reformirt", und im „bewußten Gegensatz zum Rationalismus" verfaßt sein soll, während er wieder die Melanchthonische Variata „ergänzen" muß, und am Ende gar eine „Melanchthonische Lehre" überhaupt nicht existiren darf; wie die Union auch hier zu Lande sich brüstet als das Princip der Milde und Freiheit, während die Befreiung von polizeilicher und buchstäblicher Verpflichtung ausgesprochener Massen sich nicht auf die „heikle Differenzlehre" vom Abendmahl beziehen soll; und will man sich nun zur letzten allerhöchsten Entscheidung flüchten, um hier etwa festeren Boden zu gewinnen, so wird diese durch die Erläuterung in den „evangelischen Blättern" auch wieder zur bedenklichen Variata gemacht. So scheint denn in dem unglücklichen Pfälzerländchen auch in unserer Zeit wieder Alles: Bekenntniß und Katechismus zur Variata zu werden, und wäre die Sache nicht so sehr ernst, so fühlte man sich versucht, zu den pfälzischen Variatageschichten

auch die neuesten Variationen mit dem gallisirten Weine des Haardtgebirgs und den Deputirtenwahlen des Kreises zu zählen.

Wer nun die Differenzen hinsichtlich der reformirten und der lutherischen Lehre nur als verschiedene „Lehrtropen", oder als „Polarisationen" der einen Wahrheit ansehen zu können meint, der mag auch bei solcher Lage der Dinge sich Befriedigung suchen und darauf hinarbeiten, daß die Zulassung eines doppelten „Lehrtropus", die vom Consistorium annoch versagt ist, in amtlicher Weise erwirkt werde.

Wer jedoch die lutherische Lehre als die wesentlich biblische erkannt hat und in der reformirten oder unirten Lehre Abschwächung der Wahrheit findet, den wird die „Tropenlehre" nicht zufrieden stellen; er wird es bei der neustabilirten Union auch nicht genügend finden können, wenn ihm das Bezeugen des „persönlichen Glaubens" freigegeben wird, während die öffentliche kirchliche Satzung wider ihn lautet; er wird es nimmer vermögen, als parochus so zu sagen einen lutherischen Missionsposten einzunehmen, so lange das, was er heute bauet, morgen von Rechtswegen wieder niedergerissen werden darf.

Anders wäre von Anbeginn die Sache gestanden, wäre im Namen ganzer Gemeinden die Sicherung des lutherischen Bekenntnißstandes zu erstreben gewesen. Der Streit um das veränderte und unveränderte Bekenntniß wurde so plötzlich hereingeworfen, bevor sich das lutherische Bekenntniß festen Boden in den Herzen erringen konnte. Eine Gemeindebildung, die gesund und innerlich berechtigt sein soll, muß wachsen; forciren läßt sie sich nicht. Es ist sonst nicht zu vermeiden, daß sich unlautere und unreife Elemente anhängen, die unter dem Titel des Lutherthums so oder anders ein schwarmgeisterisches, im Grunde höchst unlutherisches Ferment hereinbringen, und eine höchst bedenkliche Gährung verursachen.

So steht es allerdings desperat um den lutherisch-gesinnten Geistlichen in der Pfalz. Er braucht nicht einen orthodoxistischen Standpunkt zu theilen, wenn er es nicht vermag, der neustabilirten Union zu huldigen, sondern einer hoffnungslosen

Opposition und fortwährender peinlicher Rechtsstreitigkeiten müde, aus dem Gewirre der Interpretationen und Verklausulirungen heraus nach freier, frischer Luft verlangt.

Ob übrigens der gegenwärtige Abschluß der pfälzischen Bewegung ein definitiver ist, wird erst eine spätere Zukunft lehren.

Trotz des nothgedrungenen Kirchenstreites und mitten in demselben wolle aber der Herr das Volk aus aller Welt Zungen zum Glauben versammeln!

Zeitschrift
für
Protestantismus
und
Kirche.

Herausgegeben
von

Dr. Gottfr. Thomasius, Dr. J. Chr. K. von Hofmann,
Dr. Heinrich Schmid,
Professoren der Theologie zu Erlangen.

Neue Folge.
Einunddreißigster Band.

Erlangen, 1856.
Verlag von Theodor Bläsing.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Inhalt

des einunddreißigsten Bandes der neuen Folge.

Seite

Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift. Das Evangelium des Matthäus 1

Die Theologie des XVII. Jahrhunderts 23

Angriffe des Freimund auf den Gustav-Adolph-Verein 38

Die neue Ausgabe der Würtemberger Summarien 60

Kliefoth's acht Bücher von der Kirche. Erstes Buch 69

Die Union 100

Die Höllenfahrt Jesu Christi 135

Die Litanei 160

Des Königlichen Synodi zu Rendsburg wohlgemeinte und herzliche Ansprache an sämmtliche Lehrer der beiden Herzogthümer Schleswig und Holstein auf Königlichen Befehl verfaßt und in Druck gegeben 1737 170

Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs . . . 175

Ein Amtsblatt 192

Kliefoth's acht Bücher von der Kirche. Zweites Buch 197

Eschatologische Fragen 227

Die Höllenfahrt Jesu Christi. Schluß. 242

Seite

Berechtigt die Stelle 1 Petr. 3, 21 zu der Anſicht, daß das Weſentliche der Taufe im Gelöbniß beſtehe? 293

Juſtin der Märtyrer und das Johannes-Evangelium. Von Ernſt Luthardt 302

Zur Entſtehungsgeſchichte der heiligen Schrift. Der Brief des Jakobus und der Brief an die Hebräer 329

Juſtin der Märtyrer und das Johannes-Evangelium Fortſetzung. 350

Das Epiphanienfeſt 401

Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift.

Das Evangelium des Matthäus.

Vor Jahr und Tag ist in dieser Zeitschrift ein erster Beitrag zur Wissenschaft des Kanons erschienen, ohne daß ihm bis jetzt ein zweiter gefolgt ist. Wenn er Leser gefunden hat, welche Antheil genug an ihm nahmen, um sich seiner noch zu erinnern, so sei ihnen anstatt einer Entschuldigung, warum die Fortsetzung so lange auf sich hat warten lassen, die Versicherung gegeben, daß von nun an die Lösung der dort gestellten Aufgabe nicht mehr außer Acht gelassen werden soll.

Wir begannen unsern Versuch, eine Wissenschaft des Kanons, wenn auch nur bruchstückweise, herzustellen, mit Beantwortung der Frage, was es um die neutestamentliche Schrift sei, und wie sich die einzelnen Bestandtheile derselben zum Ganzen verhalten. Nachdem wir dort gezeigt haben, daß sie ein vollständiges Denkmal des Anfangs der Christenheit ist, so muß nun unsere nächste Aufgabe sein, zuzusehen, ob jede einzelne der neutestamentlichen Schriften je nach der Beziehung, in welcher das Christenthum des Anfangs darin zur Aussage kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht blos im Ganzen, sondern auch in ihren einzelnen Bestandtheilen je nach deren Verhältnisse zum Ganzen.

Den Anfang machen wir mit derjenigen Schrift, welche auch dort zuerst in Betracht kam, mit dem Evangelium des Matthäus. Als dessen Zweck und Aufgabe bezeichneten wir, gegenüber dem Anspruche des jüdischen Volks das Recht des aus demselben hervorgegangenen, aber nicht in demselben be-

schlossen noch auf dasselbe beschränkt gebliebenen selbstständigen Gemeinwesens Christi durch die hiefür dargestellte und deshalb in ihrem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Schrift aufgefaßte Geschichte Christi zu erhärten. Sehen wir nun, wie alles Einzelne darin diesen Zweck zu erreichen, diese Aufgabe zu erfüllen dient!

Sohn David's, des Sohnes Abraham's ist Jesus Christus in der Ueberschrift genannt, welche nicht blos einem nächsten, größern oder kleinern, Abschnitte gilt, sondern das ganze Buch Jesu Christi Geschichtbuch nennt. Bedenkt man, daß Abraham der Ahnherr der Gemeinde Gottes ist, an welcher alle Völker des Menschengeschlechts ihren Segen haben sollen, und David der Ahnherr des königlichen Hauses, dessen Geschichte in die Verwirklichung des Berufs Israel's und Herstellung des Reiches Gottes auf Erden ausgehen soll, so sieht man, daß das Geschichtbuch dessen, welcher der Sohn David's, des Sohnes Abraham's ist, allerdings sein Ende erreicht hat, wo es das Wort des Auferstandenen an die Seinen berichtet: „Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben worden. Geht hin und macht die ganze Völkerwelt zu meiner Jüngerschaft!" Denn die Verheißung Abraham's kommt zur Erfüllung, wenn im Volke Israel der Segen vorhanden ist, welcher alle Völker in eine Gemeinde Gottes sammelt; und die Verheißung David's kommt zur Erfüllung, wenn im Hause David's ein Herrscher erstanden ist, welcher über Alles Macht hat im Himmel und auf Erden, so daß er das Volk seiner Gemeinde und die Gemeinde seines Volks zum Reiche Gottes auf Erden machen kann. Wenn er das Recht hat, so zu sprechen, so ist er der Sohn David's, des Sohnes Abraham's, in welchem die mit Abraham's und die mit David's Erwählung begonnene Geschichte zu ihrem Ende kommt; und daß er es hat, lehrt das Buch, welches so anhebt und so schließt.

Einen ersten Beweis dafür bietet der Evangelist mit der 1, 2—17 gegebenen Veranschaulichung der Thatsache, daß sich mit Jesu Erscheinung die Zeit erfüllt hat, welche mit Abraham's

Berufung begonnen. Er findet ungefähr gleich viel Jahre von Abraham's Berufung bis auf David's Geburt, wie von David's bis auf Jesu Geburt, und wieder ungefähr gleich viel Jahre von David's Geburt bis auf die Zeit, welche das Haus David's in Babel zubrachte, wie von da an bis auf die Geburt Jesu, und rechnet hienach in Anbetracht der Verschiedenheit der frühern und der spätern Lebensdauer gleich viel Geschlechtalter auf den Zeitraum zwischen David's Geburt und der Gefangenschaft seines Hauses in Babel, und wiederum von da ab bis zu Jesu Geburt, wie auf den Zeitraum von Abraham's Berufung bis zu David's Geburt. Dieses Ebenmaß der Zeiten darzustellen dienen ihm die Namen, mit welchen er die Geschlechtalter derselben und zugleich den genealogischen Zusammenhang Jesu mit Jechonja, Jechonja's mit David, David's mit Abraham bezeichnet, indem er die gleiche Zahl von Namen, welche ihm die Schrift für den Zeitraum von Abraham bis David bot, in jedem der beiden anderen Zeiträume wiederkehren läßt.

Einen zweiten Beweis gibt der Evangelist, indem er 1, 18—25 aufzeigt, daß sich mit Jesu Empfängniß und Geburt die Verheißung des Hauses David's auf eine der Schrift gemäße Weise erfüllt hat. Wirkung des heiligen Geistes war es, daß Maria diesen Sohn empfing, ehe sie Joseph, dem Sohne David's, vermählt war; und göttliche Offenbarung war es, welche den Joseph bestimmte, sie als sein Eheweib zu sich zu nehmen, ehe sie diesen Sohn gebar. So geschah es, daß er als ein Angehöriger des Davidischen Hauses geboren wurde, aber nachdem er außer demselben wunderbar empfangen worden. Ein Wunder, wie es der Prophet vorhergesagt, schenkte dem Hause David's diesen Sohn, dessen Erscheinung die Erfüllung der Verheißung David's war.

Was für den Israeliten das Ebenmaß der mit Jesu Geburt zu Ende gehenden Zeiten, das war für jene heidnischen Weisen die Erscheinung des Sterns, welcher ihnen die Geburt des großen Königs der Juden bedeutete; und sie fanden das Kind, nach welchem sie fragten, an eben dem Orte, welchen

die Schriftgelehrsamkeit der Juden als den von der Weissagung bezeichneten Ort der Erscheinung des Sohnes David's kannte. Daß er seinem Volke demungeachtet nicht der Sohn David's aus Bethlehem, sondern der Sohn Joseph's aus Nazareth in Galiläa ist, hat der König desselben in so fern verschuldet, als in Folge seiner Bedrohung des Kindes die göttliche Offenbarung erging, welche es aus dem Bereiche seiner Herrschaft flüchten hieß. In so fern aber hat auch hiemit die Schrift sich erfüllt, als sich erstlich an Jesu, dem Sohne Gottes, nur wiederholte, was sich mit Israel, dem Sohne Gottes, zugetragen, indem auch Israel's Geschichte damit begann, daß es zuerst in der Fremde für seinen Beruf verloren zu sein schien; und als sich zweitens durch die Feindschaft des Herodes dieselbe anscheinende Vernichtung der Hoffnung Israel's wiederholte, wie sie einst mit der Entvölkerung des heiligen Landes eingetreten war, und Israel hiemit wieder dieselbe Schuld büßte, für welche es damals nach Babel wandern mußte; und als drittens die Weissagung von dem Knechte Gottes, in dessen Leiden zuvor und Herrlichkeit darnach Israel zur Erfüllung seines weltumfassenden Berufs gelangen sollte, dahin lautete, er werde von seinem Volke eben so mißkannt werden, wie es ihn nun mißkennt, wenn es ihn den Nazarener schilt. Also ist Jesus in Bethlehem geboren und aus Nazareth gekommen, die Seinen nennen ihn Immanuel und die Juden den Nazarener, und mit beidem hat sich die Schrift erfüllt.

Die Worte „er wird Nazarener genannt werden" schließen das Bisherige ab und bereiten vor auf das Folgende. Denn das ganze übrige Evangelium wird nun zeigen, wie es gekommen ist, daß die Juden in dem Nazarener den Sohn David's nicht erkannt haben. Schon das Zeugniß des Täufers hätte sie davor bewahren sollen, ihn zu mißkennen. Denn er bezeugte, daß sein Taufen auf den bereiten wolle, welcher hinter ihm drein komme, um mit dem heiligen Geiste der Verheißung und mit dem Feuer des Gerichts zu taufen, und also das zu vollführen, was die Schrift von dem großen Tage

Gottes erwarten lehrte. Aber schon Johannes selbst fand an den schriftkundigen Führern seines Volks dieselbe Sinnesweise zu strafen, um deren willen nun das Reich Gottes von Israel hinweg in die Völkerwelt übergegangen ist, die Sinnesweise nämlich, als ob es ohne Buße genug sei, dem Geschlechte Abraham's äußerlich anzugehören.

Das erste Hervortreten Jesu sah nicht darnach aus, als sei er derjenige, auf dessen Erscheinung die Taufe des Johannes bereitete, indem er kam, sich selbst dieser Taufe zu unterziehen. Aber daß er damit Gottes Willen that und daß er der war, auf welchen der Täufer weissagte, erwies sich beides unmittelbar darnach, indem ihn die ganze Fülle des Geistes überkam, mit welchem der taufen sollte, von welchem der Täufer weissagte, und die Versichtbarung dieses Vorgangs von dem vernehmbaren Zeugnisse begleitet war, daß dieß der Sohn Gottes sei, welcher bestimmt ist, das Werk Gottes zu vollbringen. Was sich darauf zwischen ihm und Satan zugetragen, geschah in Folge dessen, daß ihm Gott diesen Beruf zugesprochen, und lehrte den Feind des Werkes Gottes, daß ihn Versuchung zur Sünde an der Ausrichtung seines Berufes nicht zu verhindern vermöge. Wofür ihn der Täufer erkannt, als den hat Gott ihn bezeugt, und wofür Gott ihn bezeugt, als den hat er selbst sich bewährt, nachdem ihn derselbe Geist seines Berufs, welcher ihn überkommen, als er sich taufen ließ, der Versuchung entgegenführt hatte, welche er über sich ergehen ließ.

Was Jesus begann, als mit des Täufers Gefangenlegung dessen Berufswerk der Vorbereitung auf die Offenbarung des Himmelreichs ein Ende nahm, sah auch nicht darnach aus, als ob er es sei, von welchem derselbe die Offenbarung des Himmelreichs erwarten hieß. Aber es war doch Erfüllung der Schrift, welche eben da, wo Israel's Elend am größten sein werde, den Anbruch des Heils verhieß, als er in Galiläa das Berufswerk des Täufers fortsetzte, und gleich diesem zur Buße rief, weil das Himmelreich nahe sei, und Jünger zu sich nahm, welche gleich ihm selbst Menschen für das Himmelreich gewinnen

sollten. Auch unterschied sich sein Thun von dem des Täufers dadurch, daß er von Ort zu Ort zog, seine Predigt zu bringen, statt daß Johannes aufgesucht sein wollte, und daß er sich durch wunderbare Heilung der Kranken als einen Heiland erzeigte.

Welche Sinnesweise Jesus zur Bedingung des Antheils am Himmelreiche machte, lehrt der Evangelist von 4, 25 an durch Mittheilung der Bergrede, in der er von den Seinen eine Gerechtigkeit forderte, welche wirkliche Erfüllung des Gesetzes im Sinne des Gesetzgebers sei, und ein Gutesthun nicht blos zum Schein und für den Schein, sondern in Wahrheit, und eine Frömmigkeit des ungetheilten Herzens, welche den Dingen der Welt weder nachtrachtet noch um sie sorgt, und einen sittlichen Ernst, welcher nicht auf den Andern sieht, ihn zu richten, sondern auf sich selbst, und sich nicht begnügt, das Wort Gottes zu hören, sondern es thut. Die Art und Weise aber, wie Jesus diese Forderung aussprach, machte den Eindruck, daß er Machtvollkommenheit besitze, den Willen Gottes selbstständig zu lehren, während der Inhalt seiner Forderung nur die Erfüllung, aber die rechte Erfüllung, des in der Schrift verzeichneten Willens Gottes war.

Hat der Evangelist hiemit vor Augen gestellt, was es um Jesu Lehre von der für das Himmelreich erforderlichen Sinnesänderung war, so folgen nun 8, 1—17 Beispiele seines wunderbaren Heilens. Sie zeigen, daß ihm der Aussätzige nicht zu unrein war, um ihn anzurühren, noch der Heide zu unwerth, sein Haus zu betreten, wenn sie seiner Hülfe begehrten; daß er nur half, um zu helfen, und nicht um damit Aufsehen zu machen, aber einen Glauben forderte, den er, je unbedingter er war, desto lieber mit seiner Hülfe belohnte; daß er nicht blos seinen Angehörigen half, wenn er sie leidend fand, sondern allen Hilfsbedürftigen, welche zu ihm kamen oder zu ihm gebracht wurden; endlich, daß er nicht müde ward, zu helfen, und keine Ruhe begehrte, wenn er helfen konnte. In allem dem erweist ihn das wunderbare Heilen, mit welchem er seine

Lehrthätigkeit begleitete, als den, in welchem die Weissagung der Schrift von dem Knechte Gottes erfüllt ist.

Die alttestamentliche Anführung 8, 17 schließt das Vorhergehende ab, die allgemeine Bezeichnung der Berufsthätigkeit Jesu 9, 35 leitet etwas Neues ein. Was dazwischen liegt, steht alles unter sich in ununterbrochenem zeitlichen Zusammenhange, und gewährt dadurch ein Bild des Berufslebens Jesu, in welchem sich die verschiedenartigsten Vorgänge eines ganz kurzen Zeitabschnitts zusammenstellen. Die Reihe derselben beginnt mit Aeußerungen Jesu, welche bezeichnend sind für seine unbedingte Hingabe an sein Berufswerk, die ihn auf jede Stätte heimathlicher Rast verzichten läßt, und für die schlechthinige Wichtigkeit desselben, vermöge deren ihm auch die dringendste Pflicht der natürlichen Lebensverhältnisse nachsteht. Es folgen drei Vorgänge, welche in's Licht stellen, was es um die Machtvollkommenheit Jesu ist, daß er Macht hat über die wilden Kräfte der Natur, Macht über die unreinen Geister und Macht, die Sünde zu vergeben. Haben Schriftgelehrte in seiner Sündenvergebung eine Lästerung gesehen, so lästern ihn Pharisäer wegen seiner Liebe gegen bußfertige Sünder, und Jünger des Täufers nehmen Anstoß an dem, wie sie meinen, weltförmigen Leben der Seinen. Die ersten widerlegt er durch die That, die beiden anderen weist er zurecht mit Worten, von denen das eine den Gegensatz des Heils, welches er bringt, gegen pharisäische Selbstgerechtigkeit, das andere den Gegensatz der mit der Liebe zu seiner Person gegebenen Freiheit und Freudigkeit der neuen Zeit gegen das gesetzliche Wesen der abgelaufenen ausdrückt. Endlich die Reihe unmittelbar aufeinander folgender Wunderhilfen des Herrn, wo auch der Tod den Glauben nicht um seinen Lohn bringen kann, und der Glaube seinen Lohn empfängt, auch ohne daß ihn der Herr eigens spendet, und eben nur der Glaube nicht unbelohnt bleiben soll, ohne daß der Herr damit Aufsehen machen will, geht in den Ausdruck der verschiedenen Wirkung aus, welchen er damit bei der unbefangenen Menge und bei den sich verhärtenden Phari-

säern hervorbringt. So reich an den mannigfaltigsten Offenbarungen der Nähe des Himmelreichs, aber eben damit auch an Aergernissen für die geistlichen Führer Israel's war Ein Tag des ohne Rast nur seinem Heilandsberufe lebenden Menschensohns.

Der Evangelist hat nun erstlich in Beispielen das Lehren und das Wunderthun Jesu und dann in dem Beispiele Eines Tags sein aus beidem bestehendes Leben geschildert. Mit der allgemeinen Bezeichnung seines Thuns 9, 35 kehrt er zu 4, 23 zurück, um ein Neues anzuheben, das sich zu 4, 18—22 verhält, wie das Bisherige zu 4, 12—17. Der Herr hat seine Berufsthätigkeit nicht begonnen, ohne auch gleich Jünger zu sich zu nehmen, welchen er die Bestimmung gab, gleich ihm selbst Menschen für das nahe gekommene Himmelreich zu gewinnen. Wie er sie für diese ihre Bestimmung vorbereitet und schon jetzt verwendet hat, zeigt der Evangelist 9, 35—10, 42. Und zwar beginnt er im Anschlusse an die zunächst vorher mitgetheilte Aeußerung der Pharisäer, aus welcher die Sinnesweise dieser Führer Israel's zu ersehen war, mit der Klage Jesu über die Hirtenlosigkeit dieser Heerde; und es ist dasselbe Erbarmen, welches ihn zu der Aufforderung an seine Jünger drängt, den Herrn dieser großen Erndte um mehr Arbeiter zu bitten, und welches ihn veranlaßt, die Zwölf zu derselben zwiefachen Thätigkeit auszusenden, welche er bisher allein geübt hat. Die Weisung, welche er ihnen hiebei gibt, und die Vorhersagung, welche er damit verbindet, gilt zunächst für sie und für diese Sendung, erstreckt sich aber dann über diesen nächsten Zweck hinaus und sagt, was für die ganze Zeit bis zu seiner Wiederkehr und für alle Sendbotenthätigkeit gilt. Denn wie er schon den Jüngern des Täufers von einer Zeit gesagt hat, wo er nicht mehr bei seinen Jüngern sein wird, so lehrt er nun diese selbst, was sie zu thun und was sie zu leiden, aber auch wessen sie sich zu Gott zu versehen haben werden in dieser Zeit.

Von hier ab wendet sich der Evangelist dem Ausgange

entgegen, welchen der Widerstreit der geistlichen Führer Israel's gegen Jesus genommen hat. Zunächst in dem Abschnitte, welcher sich durch die Uebergangsformel 11, 1 gegen das Vorhergehende und durch die alttestamentliche Anführung 12, 17—21 gegen das Nachfolgende abscheidet, beziehen sich alle hier zusammengestellten Stücke auf den Erfolg des Wirkens Jesu. Selbst den Täufer hat er warnen müssen, nicht an ihm irre zu werden: es ist das Thun eines Heilands, worüber er irre werden will, statt eben darin den Bringer des Himmelreichs zu erkennen. Dem Volke aber muß er vorhalten, daß jetzt, wo die Möglichkeit gegeben ist, das Himmelreich zu gewinnen und damit größer als der Täufer, größer als dieser größte Prophet zu werden, er selbst eben so mißachtet ist, weil er ißt und trinkt und mit Zöllnern Freund ist, wie es der Täufer gewesen, weil er nicht aß noch trank. Er muß Wehe rufen über das Volk, welches so Großes wirkungslos an sich hat vorübergehen lassen. Daß die Weisen und Satten ihn nicht erkennen, ist in Gottes Willen und Rath begründet: seine Bestimmung ist nur für die Unmündigen und für die Belasteten, welche nach Erledigung verlangt. Und wenn die Pharisäer ihn hassen und darauf ausgehen, ihn zu verderben, so geschieht es um deß willen, weil ihm der Mensch mehr werth ist, als die Satzung. Daß Jesus, als er inne ward, daß ihn die Pharisäer zu verderben trachteten, von dannen ging, seine Wunderhilfe allen zu spenden, die ihrer begehrten, aber immer, so viel an ihm lag, ohne Aufsehen und in der Stille, bezeichnet der Evangelist als ein Thun, welches den anspruchlosen, erbarmungsvollen Knecht Gottes in ihm erkennen läßt, der nach der Schrift eben um deß willen geeignet ist, das Werk Gottes hinauszuführen und der Heiland aller Welt zu werden. Aber dieses Bild des Knechtes Gottes entspricht dem Bilde des Herrn, welches dieser ganze Abschnitt darbietet, in welchem es der Helfer der Kranken und Prediger der Armen, der Freund der Zöllner und Lehrer der Unmündigen und Erlöser der Belasteten, mit Einem Worte der Menschenfreund ist, den sein

Volk um deßwillen, weil er es ist, also um dessen willen, womit er die Schrift erfüllt, mißkennt und mißachtet.

Den folgenden Abschnitt 12, 22—13, 52 bilden wieder Vorgänge Eines Tags. Durch diese zeitliche Zusammengehörigkeit unter sich verbunden, grenzen sie sich gegen das Nachfolgende durch eine ähnliche Uebergangsformel ab, wie sie 11, 2; 19, 1; 26, 1 vorkommt. Sachlich aber gehören sie in so fern zusammen, als sich darin darstellt, wie verschieden Jesu Verhalten gegen die geistlichen Führer des Volks, gegen seine Jünger und gegen die große Menge war. Den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche sein Wunderthun für Teufelswerk erklären, sagt er, daß sie daran sind, die Sünde zu begehen, welche keine Vergebung findet; oder wenn sie ein Zeichen von ihm fordern, das sie überführe, daß er der ist, für welchen er geachtet sein will, so kündigt er ihnen an, daß ihnen nur das Zeichen des Jonas gegeben werden, und daß es nach der gegenwärtigen Gnadenzeit mit diesem Geschlechte schlimmer werden wird, als es je gewesen. Von seinen Jüngern aber sagt er, daß sie ihm Mutter und Brüder sind, indem es ihm näher anliegt, sie zu lehren, als seine Mutter und Brüder nach dem Fleische zu sehen; und wenn er die Menge Gestalt und Wesen und Geschichte des Himmelreichs nur gleichnißweise wissen läßt, weil sie stumpfsinnig und deshalb eben so wenig bestimmt, als geeignet ist, durch Erkenntniß der Wahrheit zum Heile zu gelangen, so läßt er sich dagegen die Mühe nicht verdrießen, seinen Jüngern die Gleichnisse zu deuten und sie in selbstständiger Deutung derselben zu üben. Weil die Führer des Volks ihn mißkennen oder ihn nur anerkennen wollen, wenn sie sinnlich überführt werden, und die Menge ihn nicht erkennt, sondern nur bis zu der Frage kommt, ob er denn wohl der Sohn David's sei; drum wendet er sich von ihnen ab und kehrt eine ausschließliche Thätigkeit denen zu, welche ihn erkannt haben. Die Einen verschlossen sich dem Eindrucke seines Wunderthuns, sonst hätten sie daraus lernen können, daß das Himmelreich herbeigekommen sei. Die Anderen hätten von ihm lernen können,

was es um das Himmelreich sei, wenn ihr Herz, und nicht blos ihr äußeres Verständniß dafür erschlossen gewesen wäre. Daß er aber seine Geheimnisse nicht anders als gleichnißweise lehrte, weshalb der Eindruck seiner Wunderweisheit eben so wenig als der seiner Wundermacht der Nothwendigkeit des Glaubens überhob und seine Anerkenntniß aufnöthigte, war auch eine Erfüllung der Schrift, welche bezeugt, daß das Geheimniß der göttlichen Dinge im Gleichnisse offenkundiger Thatsachen an die Menschen kommt, um sich nur denen zu erschließen, welche ein zum Glauben geschicktes Herz und darum ein nicht blos äußeres Verständniß dafür haben.

Von 11, 1 bis 12, 21 und von 12, 22 bis 13, 35 hat der Evangelist gezeigt, wie es gekommen ist, daß nicht das Volk im Ganzen, sondern nur eine kleine Schaar zur Jüngerschaft des Himmelreichs geworden. Woran man sich stieß, ist dort zu sehen, und hier, warum das Thun Jesu weder geeignet noch bestimmt war, über diesen Anstoß hinwegzuheben. Nachdem dann bis 13, 52 der Evangelist veranschaulicht hat, wie Jesus seine Jünger zu Schriftgelehrten des Himmelreichs bildete, als welche sie größer seyn werden, denn Johannes der Täufer gewesen; eröffnet er mit der Mittheilung zweier entgegengesetzter Aeußerungen über die Person Jesu eine Reihe von Vorgängen, welche, mit der Benachrichtigung Jesu von dem Tode des Täufers beginnend, sich von da an zeitlich aneinanderschließen, bis die allgemeinere Formel 17, 22 den Anfang eines neuen Abschnitts zu erkennen gibt. Von jenen Aeußerungen über Jesu Person ist die eine, die zu Nazareth, wo man ihn von Kindheit auf gekannt hatte, eine Aeußerung ungläubiger Verwunderung über den Zimmermannssohn, mit dem es doch unmöglich eine besondere Bewandniß haben könne, die andere, die des Antipas, der ihn gar nicht kannte, eine Aeußerung thörichten Aberglaubens, als müßte er der wiederauferstandene Johannes seyn, welchen er selbst hatte enthaupten lassen. Die Mittheilung dieser letztern Aeußerung gibt dem Evangelisten eine um so geeignetere Veranlassung, zu erzählen,

was der Vorläufer des Herrn für einen Ausgang genommen, als mit Jesu Benachrichtigung von demselben die Reihe von Vorgängen anhebt, die mit dem Glaubensbekenntnisse der Jünger, welche wissen, daß ihr Meister der Christ, des lebendigen Gottes Sohn ist, und mit Jesu Belehrung derselben über den Ausgang, welchen er nehmen wird, zum Abschlusse kommt. Denn auf diese Weise stellt sich dar, daß die Jünger zur selben Zeit eine sichere und klare Erkenntniß von Jesu Person hatten, in welcher einerseits diejenigen, welche seine Herkunft kannten, nicht über das hinauskamen, was sie hiemit wußten, und andererseits bei denen, welche nur von seinen Wunderthaten wußten, der abentheuerlichste Irrthum über ihn Platz griff. Die ganze Reihe aber von Vorgängen, welche dazwischen liegt, gleicht in der zwiefachen Beziehung dem ersten derselben, wo sich Jesus auf die Nachricht von des Täufers Enthauptung in die Einsamkeit zurückzieht und dann Angesichts der ihm nachgefolgten Tausende seine Jünger auf eine Probe stellt, daß überall einerseits sein Verkehr mit den Jüngern vor Augen tritt und andererseits sein Leben nicht mehr, wie früher, so lange der Täufer noch lebte, ein Predigen und Heilen der Kranken von Ort zu Ort ist, ohne daß jedoch sein Thun, wo man ihn aufsucht, ein minder wundervolles oder minder erbarmungsvolles wäre. Wie schwach seine Jünger in dieser Zeit an Verstand und Glaubensmuth waren, zeigt sich bei jedem Anlasse: wenn sie zu wenig Speise zu haben meinen, die Tausende zu sättigen; wenn sie ein Gespenst zu sehen glauben, als Jesus über den stürmenden See her schreitet; wenn Petrus sich zutraut, den gleichen Wunderweg zu gehen und beim nächsten Windstoße verzagt; wenn sie dem Herrn bedeuten zu müssen wähnen, daß er die Pharisäer und Schriftgelehrten aus Jerusalem durch seine Erwiederung gegen sich aufgebracht habe, und Petrus ihn bitten muß, ein einfachstes Gleichnißwort ihnen zu deuten; wenn sie sein Verhalten gegen das heidnische Weib nicht begreifen, aber nur, weil er die überlästige nicht gehen heißt; wenn sich dieselbe Noth wiederholt, welcher der Herr

an ihrer Statt durch die wunderbare Speisung abgeholfen, ohne daß seine Hinweisung auf dieselbe einen bessern Erfolg bei ihnen hat, als damals; wenn sie nach dieser wiederholten Erfahrung seine Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer, statt im Hinblicke auf die eben vorausgegangene Zurechtweisung derselben, buchstäblich im Sinne einer Rüge wegen unterlassener Besorgung des nöthigen Brods verstehen. Aber trotz allem dem wird der Herr den Jünger zum Grundsteine seiner Gemeinde machen, welcher in ihrer aller Sinn und Namen seine Frage, für wen sie ihn achten, recht beantwortete; denn an der herzlichen Gewißheit über seine Person haben sie diejenige Erkenntniß, welche sie befähigt, die Schlüssel des Himmelreichs zu handhaben. Drum beginnt der Herr auch nach diesem entschiedenen und entscheidenden Bekenntnisse 16, 21 von dem zu ihnen zu reden, was seiner und ihrer wartet, von seinem Tode, den zu erleiden er nach Jerusalem muß, und von dem Wege der Selbstverläugnung, welchen zu gehen hat, wer ihm nachfolgt, aber auch von seiner Auferstehung aus dem Tode und von seiner nahen Wiederoffenbarung in Herrlichkeit, einem Jeden zu vergelten, nach dem er gethan hat. Von der Verklärung, welche seiner wartet, nachdem er den Tod erlitten, bekommen sie ein wunderbares Vorspiel zu schauen, und lernen dabei die Weissagung der Schrift von dem Elias, welcher kommen soll, neu und besser als die Schriftgelehrten verstehen. Wegen ihres Glaubens an seine Person würdigt er sie dieser Offenbarungen, während sie dabei immerhin noch unverständig genug bleiben, ihn um das, was er von seinem Tode sagt, zurechtweisen zu wollen, und so schwach an dem Glaubensmuthe, dessen sie zum erfolgreichen Wirken auf die Welt bedürfen, daß er sie hart darum schelten muß.

Schon von 14, 13 an bezog sich alles, was der Evangelist zusammenstellte, auf Jesu Verkehr mit seinen Jüngern, und 16, 21 begannen seine Kundgebungen an sie über die ihm und ihnen bevorstehende Zukunft. Gleichartigen Inhalts ist nun auch alles von 17, 22 an bis 20, 16, wozwischen aber 19, 1

Jesu Aufbruch aus Galiläa scheidend eintritt. Was 17, 22 bis 18, 35 aus der letzten Zeit des Aufenthalts Jesu in Galiläa berichtet ist, bezieht sich lediglich auf Jesu Verkehr mit seinen Jüngern. Die Belehrungen, welche er ihnen hier gibt, beginnen mit seiner Vorhersagung, daß er getödtet werden, aber am dritten Tage auferstehen werde: sie ist wiederaufgenommen mit dem Bemerken, daß er ihnen dieß noch in Galiläa gesagt habe, um damit einzuleiten, was er sie in Kapernaum über ihr künftiges Verhalten für eine Zeit, wo er nicht mehr bei ihnen ist, gelehrt hat. Denn dahin gehört seine Belehrung über die für sie wegfallende Pflicht gegen das gesetzliche Gottesdienstwesen, so wie die andere über ihr Verhalten gegen die ihrer Obhut unterstellten Gläubigen und über das Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde. Alle diese Belehrungen sind durch Thorheiten der Jünger veranlaßt. Das eine Mal weiß Petrus nicht, was es um die Hoheit und Freiheit der Gotteskinder ist, das andere Mal meinen sie im Himmelreiche einer höher zu stehen als der andere, das dritte Mal verkennt Petrus das Wesen der vergebenden Liebe so sehr, daß er fragt, wie oft man dem Bruder vergeben müsse.

Aber auch die Vorgänge während der Wanderung in Peräa, obgleich sie zunächst die Jünger nicht berühren, laufen sämmtlich in Belehrungen derselben aus, um deren willen sie der Evangelist zusammenreiht. Hat es sich vorher um das Verhalten im kirchlichen Gemeinwesen gehandelt, so handelt es sich hier um Weib und Kind und Besitzthum, also um Verhältnisse der natürlichen Lebensgemeinschaft und deren richtige Würdigung in Bezug auf das Himmelreich: über beides aber belehrt sie der Herr, weil sie, wie er ihnen von 16, 21 an vorhergesagt hat, ohne ihn in der Welt sein müssen.

Und wiederum beginnt der Evangelist 20, 17 seinen Bericht von Jesu Wanderung nach Jerusalem mit seiner Vorhersagung, daß jetzt und dort geschehen müsse, was er ihnen von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen gesagt hat, und mit einem Vorgange, welcher beweist, wie sehr ihnen dieser Gedanke

immer noch hinter den Gedanken an seine Offenbarung in Herrlichkeit zurückgetreten. Der hiemit anhebende Abschnitt reicht bis 25, 46. Er gleicht dem Berichte von Jesu galiläischer Thätigkeit darin, daß auch hier das Thun des Herrn zuerst, auf dem Wege nach Jerusalem und beim Betreten der heiligen Stadt und des Tempels, eine öffentliche Selbstbezeugung ist, und zwar dieß Mal eine Selbstdarstellung des Sohnes David's, als welcher der galiläische Prophet nach Zion kommt, daher er in Jericho auf diesen Ruf des Blinden hört und vor den Thoren und in den Straßen Jerusalem's und noch im Tempel sich so zurufen läßt; daß hierauf in Folge des Eindrucks, welchen er auf die Menge macht, die geistliche Obrigkeit ihm entgegentritt und vor ihm zu Schanden wird, die Klugheit der Schriftkundigen und geistlichen Führer des Volks ihn in Versuchung führt, aber nicht minder zu Schanden wird; und daß er sich in Folge dessen nach einem Wehe über diese blinden Leiter und das von ihnen geleitete blinde Geschlecht auf seine Jünger zurückzieht, um ihnen vorherzusagen, welchen mit dem Gerichte über dieß Geschlecht zusammenhängenden Ausgang der gegenwärtige Weltlauf nehmen wird. Die Selbstdarstellung des Sohnes David's in der königlichen Stadt nimmt denselben Verlauf, wie die Selbsterweisung des Knechtes Gottes unter dem armen Volke Galiläa's.

Die Verfluchung des belaubten, aber früchteleeren und auch keine Hoffnung auf Früchte bietenden Feigenbaums, mit welcher der zweite Theil dieses Abschnitts 21, 18 beginnt, ist nicht sowohl eine sinnbildliche Handlung, als vielmehr eine entsprechende Aeußerung des Eindrucks, welchen dem Herrn der Anblick dieses Sinnbilds seines nur mit dem Anscheine der Gottseligkeit prangenden Volks machte. In demselben Sinne will aber auch das Wort verstanden sein, womit er die Verwunderung der Jünger über die Wirkung seines Fluchs erwiederte. Zweifelloser Glaube wird sie befähigen, auch das Größere zu thun, daß sie den Berg, der zwischen ihm und seinem Volke liegt, beseitigen. Denn es kommt eine Zeit — so

sagt er am Schlusse der gerichtandrohenden Rede, mit welcher dieser zweite Theil des Abschnitts 23, 39 endigt —, wo sein Volk, dessen Haus bis dahin wüste liegen muß, ihm entgegenrufen wird: Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Zwischen jenem Anfange und diesem Schlusse liegt erstlich die Abfertigung des hohen Raths, der ihn nach seiner Machtvollkommenheit zu seinem Auftreten fragt, und die in Gleichnisse gefaßte Ankündigung des Geschicks, welches dieser Ungehorsam gegen den Ruf Gottes zur Folge haben wird: eine Vorhersagung der Geschichte des Himmelreichs, welche sich von der in den Gleichnissen des 13. Kapitels enthaltenen dadurch unterscheidet, daß es sich dort um die in der Natur des Himmelreich's begründete, jetzt dagegen um die durch Israel's Verhalten bestimmte Geschichte desselben handelt. Zweitens aber liegt dazwischen seine Abfertigung pharisäischer Schlauheit, welche eine scheinheilige Gewissensfrage stellt, damit ihn deren Beantwortung so oder anders verderbe, und sadduccäischer Spitzfindigkeit, welche die Schrift dazu mißbraucht, aus der göttlichen Wahrheit einen Spott zu machen, und seine widerspruchslose Antwort auf eine schulmäßig gemeinte schwierigste Frage des Gesetzes, die er mit einer in's Herz der Hoffnung Israel's schneidenden unbeantwortlichen Gegenfrage aus der Weissagung erwiedert: worauf er in dem Wesen und Treiben der Pharisäer und Schriftgelehrten ebenso, wie zuvor in dem Verhalten der geistlichen Obrigkeit gegen Johannes und ihn, die Ursache eines Gerichts aufzeigt, welches über das so geleitete Geschlecht seines Volks kommen muß. Das unter einer solchen Obrigkeit befaßte Volk hört auf, die Stätte des Himmelreichs zu sein, und das von solchen Lehrern geleitete Volk erfüllt das Sündenmaß seiner Väter.

Im Anschlusse an solche Vorgänge gestaltet sich die Rede des Herrn, nachdem er sich auf den Verkehr mit seinen Jüngern zurückgezogen hat, anders als jene aus der letzten Zeit seines Aufenthalts in Galiläa berichtete Belehrung. Da seine Vorhersagung des über Israel und sein Gotteshaus kommenden

Gerichts die Jünger an die Weissagung der Schrift vom Tage Jehova's erinnerte, der Tag Jehova's aber für sie zum Tage der Wiederoffenbarung ihres Herrn geworden war, so bedurften sie der Belehrung, damit sie diesem Ausgange des gegenwärtigen Weltlaufs in rechter Weise entgegensahen. Ihre Frage nach dem Wann der vorhergesagten Zerstörung des Gotteshauses hatte den Sinn, wie lange sie auf die Offenbarung seiner Machtherrlichkeit warten müßten, und nach einem Zeichen der letztern fragten sie im Sinne einer erfreulichen Vorbedeutung derselben. Auf das Eine antwortete Jesus mit einer Belehrung, welche sie warnte, für Anzeichen des Endes zu nehmen, was es nicht ist, oder das Ende näher zu erwarten, als es die Ordnung des Reiches Gottes zuläßt; auf das Andere mit einer Belehrung, welche sie in der Verstörung der heiligen Stätte den Anfang einer Zeit allerschwerster Drangsal und gefährlichster Versuchung, welche bis zu dem Augenblicke seiner eben so plötzlichen als unverkennbaren und entscheidenden Wiedererscheinung währt, zugleich aber in dieser Drangsalszeit das erfreuliche Anzeichen seiner bevorstehenden Wiederoffenbarung erkennen lehrte. An diese Belehrung schließt sich erstens die Warnung, sich immer so zu halten, daß ihnen das so geartete Ende dieses Weltlaufes nicht zum Verderben gerathe, zweitens die Ermahnung, die Zwischenzeit zu fleißiger Berufserfüllung in seinem Dienste zu verwenden, und drittens die tröstliche Versicherung, daß sich schlüßlich das Geschick der ganzen Welt nach ihrem Verhalten gegen die Seinen entscheiden werde.

Es ist dieß die letzte von den sieben größeren Reden, in welchen der Evangelist den Propheten des Himmelreichs den Reichthum, die Macht und die Schönheit seines Worts entfalten läßt. Die erste lehrt die Sinnesweise, welche erfordert wird, um am Himmelreiche Theil zu haben; die zweite den Beruf der Seinen, für das Himmelreich zu gewinnen; die dritte die Geschichte des Himmelreichs, wie sie in der Natur desselben begründet ist; die vierte das Verhalten der Seinen in der Gemeinde des Himmelreichs; die fünfte die durch den Un-

gehorsam der Obrigkeit Israel's bestimmte Geschichte des Himmelreichs, dessen Stätte in Folge desselben die Völkerwelt wird; die sechste die Heillosigkeit der Schriftgelehrten, welche Israel in's Verderben führen; die siebente das Verhältniß seiner Wiederoffenbarung zu dem mit dem Gerichte Israel's zusammenhängenden Ende der Dinge und das Verhalten der Seinen Angesichts desselben. Die vier ersten gehören seiner auf Sammlung und Bereitung einer Jüngerschaft des Himmelreichs gerichteten Thätigkeit in Galiläa an, die drei letzten seiner den Widerstreit zwischen ihm und seinem Volke zur Entscheidung treibenden Thätigkeit in Jerusalem.

Der letzte Abschnitt des Buchs beginnt mit Jesu Vorhersagung, daß der Tag seiner Kreuzigung nahe sei, und endigt mit seiner Verheißung an die Jünger, daß er mit ihnen sein werde bis an das Ende, welches ihn, wie er zuvor gesagt, in Herrlichkeit wieder offenbaren wird. Alles, was dazwischen liegt, beweist, daß der Tod ihn nicht betroffen hat ohne seinen Willen, daß es die Verstocktheit des hohen Raths gewesen ist, die ihn in den Tod und das Volk um den Eindruck seiner Auferstehung gebracht hat, und daß es nicht der Eigenwille seiner Jünger, sondern die Thatsache seiner Auferstehung ist, wodurch es zu einer Gemeinde seines Namens gekommen.

Als der hohe Rath noch gewillt war, das Fest vorübergehen zu lassen, ohne etwas gegen ihn zu unternehmen, bezeichnete er den Tag seiner Kreuzigung und seine Salbung in Bethanien als seine Einbalsamirung. Als Judas noch erst gute Gelegenheit suchte, ihn zu überantworten, bezeichnete er am Passaabend den Judas als seinen Verräther und hieß Passamahl als sein letztes Mahl mit den Seinen, und ließ sie ein Mahl der Feier seines Todes halten. In dieser Nacht noch werden sie alle an ihm irre werden, bis sie ihn nach seiner Auferstehung in Galiläa wiedersehen, und noch vor Hahnenschrei wird Petrus ihn dreimal verläugnen: so sagte er ihnen vorher, und kämpfte dann den Kampf seines Leidens im Voraus durch. Ehe Judas da war, wußte er ihn nahe, und

während derselbe als Freund kam, empfing er ihn gleich als Verräther. Dann aber wehrte er dem Jünger, welcher thöricht dreinschlug, als ob dem Sohne Gottes nicht der Engel Heer zu Gebote stände, und ließ sich willig binden, jedoch nicht ohne seine Häscher zu bedeuten, daß es nur deshalb so habe kommen müssen, um den Rath Gottes zu verwirklichen, welcher der ganzen Schrift Inhalt ist.

Hinwieder war es lediglich sein eigenes Zeugniß, daß er der Christ sei, worauf hin ihn der hohe Rath verurtheilen konnte. Es geschah alles, wie er es vorhergesagt. Während ihn die Diener des hohen Raths um deßwillen, daß er Christus sei, mißhandelten, verläugnete ihn der Jünger, welcher das große Bekenntniß gethan hatte, daß er es sei, dreimal in der kurzen Frist vor Hahnenschrei; und noch grauete der Tag nicht, welchen er als den Tag seiner Kreuzigung bezeichnet hatte, so überlieferte ihn der hohe Rath an die heidnische Obrigkeit zur Hinrichtung.

Angesichts dieses Ausgangs ergriff den Judas verzweiflungsvolle Reue. Aber auf die Oberen des Volks machte weder dieß einen Eindruck, noch seine Verzweiflung, in der er den Verrätherlohn in den Tempel warf und sich erhenkte: die Hohenpriester wurden es nicht inne, daß sie den Fluch Jeremia's über die heilige Stadt heraufbeschworen, welcher aufs neue wegen Prophetenmords und dieß Mal wegen der schmählichen Ablohnung des großen Hirten Israel's zur Erfüllung kommen sollte. Jesus bekannte vor dem römischen Procurator, daß er der König der Juden sei, und erwiederte auf die Anklagen des hohen Raths kein Wort der Vertheidigung: demungeachtet wollte derselbe nicht daran, das Bluturtheil über ihn zu fällen; zumal ihn sein Weib in Folge eines Traums davor warnte, welcher für sie war, was jener Stern für die Magier gewesen. Aber der hohe Rath nöthigte ihn, den Unschuldigen zum Kreuzestode zu verurtheilen, und das Blut, für welches der Heide nicht verantwortlich sein wollte, nahm das Volk auf seine Verantwortung, und gab seinen König der Mißhandlung der heid-

nischen Kriegsknechte anheim, welche in ihm die Hoffnung Israel's verhöhnten, und machte, daß ein Kreuz aufgerichtet wurde, dessen Aufschrift besagte, daß der hier zwischen Missethätern Aufgehängte den Tod dafür erleide, daß er der König Israel's sei. Seiner Jünger aber war keiner da, ihm das Kreuz zu tragen: man mußte einen Fremden dazu dingen.

So hat sich Jesu Vorhersagung und die Schuld Israel's erfüllt. Am Kreuze aber sah man die Erfüllung der Schrift. Denn alles, was der Evangelist von diesen Stunden berichtet, erinnert an den 22. Psalm, bis zuletzt Jesus das Anfangswort desselben betet und damit selbst den Tod, welchen er herbeiruft, als die Erhörung zu erkennen gibt, um welche der König Israel's dort bittet: wie denn auch der Umstand, daß er unmittelbar nach einem lauten Rufe, also nicht in Folge von Erschöpfung verschied, und der andere, daß gleichzeitig die Finsterniß aufhörte, welche sich als Trauerzeichen über die Erde gebreitet hatte, in seinem Sterben die Erlösung erkennen läßt, welche er erbeten hat. Die übrigen Umstände aber, welche seinen Tod begleiteten, das Zerreißen des Vorhangs vor dem Allerheiligsten des Hauses Gottes und das Zerreißen der Erde und ihrer Gräber sammt der Erstehung entschlafener Heiligen, veranschaulichten, daß der Zugang zu Gott und der Ausgang aus dem Tode hiemit eröffnet war.

Die Umstände des Todes Jesu machten Eindruck auf die heidnischen Kriegsmänner unter seinem Kreuze, aber keinen auf den hohen Rath, welcher vielmehr, nachdem ein reicher Mann und hochgestellter Beisitzer des Raths es gewagt hat, sich zu dem Todten zu bekennen und ihn in Beisein von Frauen zu begraben, welche den Muth gehabt hatten, dem Sterbenden nahe zu bleiben, dem sie aus Galiläa gefolgt waren, von Pilatus eine Wache für das Grab verlangt, damit die Jünger seinen Leichnam nicht stählen. Denn sie gedachten seiner Vorhersagung, daß er aus dem Tode wiedererstehen werde, und bezeugten dieselbe also ausdrücklich, während sie den Seinen so fern stand, daß nur die Frauen am Morgen seiner Auferstehung

stehung an das Grab kamen, und auch sie eben nur, um das Grab zu besuchen. Ihnen ward nun zuerst durch das offene Grab, dann durch Engelwort, hierauf durch des Herrn eigene Erscheinung, und wiederum durch sie den Jüngern die Thatsache kund, daß er auferstanden. Sie ward es aber auch dem hohen Rath durch die Meldung der entflohenen Wächter, jedoch ohne andere Wirkung, als daß er die Wächter zu der Lüge bestimmte, der Leichnam sei gestohlen worden, und dadurch das Volk um den Eindruck der großen Thatsache betrog.

So ist das jüdische Volk als solches durch seine und seiner geistlichen Obrigkeit und seiner Schriftgelehrten Schuld um den ihm verheißenen Heiland gekommen, und eine Gemeinde zur Stätte des Himmelreichs geworden, welche durch die Taufe, in der sich die Wirksamkeit des Johannes neu fortsetzt, durch die Taufe auf den dreieinigen Gott aus aller Welt ohne Unterschied gesammelt und unter die Obrigkeit der Apostel gestellt ist, bis der Herr selbst am Ende dieser gegenwärtigen Weltzeit wiedererscheint. Mit der nicht in der Stadt der jüdischen Obrigkeit, sondern in der Heimath der Jüngerschaft gegebenen Anweisung des Auferstandenen an die Eilf, diese Gemeinde zu sammeln, schließt das Geschichtbuch Jesu, des Sohnes David's und Abraham's, nachdem es von Anfang bis zu Ende gezeigt hat, daß er der von der Schrift verheißene Christus und seine Gemeinde die Stätte des Himmelreichs, und daß Israel nur durch seine und seiner Obrigkeit Schuld darum gekommen ist, ihn, welcher in allen Stücken die Erfüllung der Schriftweissagung war, dafür zu erkennen und seine Gemeinde zu werden.

Mit der jesajanischen Stelle vom Knechte Gottes, welche der Evangelist 12, 17—21 anführt, und der auf Jesu Lehrweise bezogenen Stelle des 78. Psalms schloß er für's erste die Reihe der Anführungen aus der alttestamentlichen Schrift, mit welchen er bis dahin erwiesen hatte, daß die ganze Erscheinung des Herrn von seiner Geburt an bis zu seiner Prophetenthätigkeit in Galiläa der Schriftweissagung so entsprach, daß sein Volk den

Verheißenen in ihm hätte erkennen sollen. Eine neue Anführung der Art begegnet erst wieder in seinem Berichte von Jesu Einzuge in Jerusalem, indem er hier darthut, daß die Erscheinung des galiläischen Propheten in der Stadt des davidischen Königthums ganz geeignet gewesen ist, den Sohn David's in ihm erkennen zu lassen; und auf sie folgt keine andere mehr außer der durch die obrigkeitliche Verwendung des Verrätherlohns veranlaßten, welche darin eine unbewußte Wiederholung des Fluchs Jeremia's über die heilige Stadt erkennen lehrt: nur ist der Bericht über die Leidensstunden des Herrn am Kreuze so angelegt, daß er selbst anstatt einer Hinweisung auf den 22. Psalm dient. Dieses verschiedene Maaß, in welchem der Evangelist seiner Erzählung Verweisungen auf die in Jesu Person und Geschichte erfüllte Schrift einfügt, hat seinen Grund darin, daß er 13, 35 bei dem Theile seines Buchs angelangt ist, in welchem er es auf den Verkehr Jesu mit denen, die an ihn gläubig geworden, absieht, und daß es sich von seinem Einzuge in Jerusalem an zunächst um die Erfüllung der Weissagung dessen handelt, welcher in dem ersten Drittheile des Buchs als der Verheißene der Schrift erwiesen worden. Im letztern Falle ist es genug, wenn der gekreuzigte Sohn David's als Gegenbild des von seinem eigenen Volke geängstigten und verhöhnten David erscheint, und der Töpferacker zu der Gerichtsandrohung der Schrift in dem gleichen Verhältnisse steht, wie Bethlehem, der Geburtsort Jesu, zu ihrer Verheißung. Die Hinweisung auf den 22. Psalm beweist, daß auch das Leiden Jesu, wie zuvor seine Prophetenthätigkeit Erfüllung der Schrift ist, und die Rückweisung vom Kaufe des Töpferackers auf Jeremia's sinnbildliche Handlung an diesem Orte beweist, daß es nur Erfüllung der Schrift ist, wenn Israel für das, was es an Jesu gethan, einem neuen, schwerern Gerichte anheimfällt.

So ist denn dieses Geschichtbuch, wofür wir es im Ganzen und Großen erkannt haben, auch in seiner ganzen Anlage und Durchführung und in allen seinen einzelnen Bestandtheilen, nämlich ein durch die Geschichte Jesu in ihrem Zusammenhange

mit der alttestamentlichen Schrift geführter Beweis, daß gegenüber dem Anspruche des jüdischen Volks, die Gemeinde Gottes zu sein, das aus ihm hervorgegangene, aber nicht in ihm beschlossen gebliebene Gemeinwesen Christi in seinem göttlichen Rechte besteht.

Die Theologie des XVII. Jahrhunderts.

Man pflegt die Periode, welche die Theologie der lutherischen Kirche vom Abschluß der Concordienformel bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts durchlebt hat, die Zeit der kirchlichen Orthodoxie zu nennen. Es gibt kaum eine andere Periode unserer kirchlichen Vergangenheit, die in der Gegenwart so verschieden beurtheilt wird. Zwar ist die Zahl derer, die sie ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nach in die Gegenwart der Kirche zurückgeführt sehen möchten, eine äußerst geringe, ich wüßte kaum Einen namhaften lutherischen Theologen dessen Intention dieß wäre; aber während die Einen in der Grundrichtung, die jene Theologie verfolgte, eine gesunde und wohlberechtigte erblicken und von ihrer Restauration das Heil erwarten, wird sie von den Anderen geradezu als ein Abfall von dem evangelischen Prinzip der Reformation und des ursprünglichen Lutherthums insonderheit bezeichnet. Es ist unschwer a priori über die eine oder die andere dieser Auffassungen ein Urtheil auszusprechen; fruchtbarer wäre es aus dem historischen Thatbestand selbst eine gerechte Würdigung jener Zeit zu erheben, und dazu dürfte es insbesondere nothwendig sein, auf die Verschiedenheit der Richtungen, die sich innerhalb derselben vorfinden, etwas näher einzugehen. Wir beabsichtigen mit Nachfolgendem einen, freilich nur geringen und fragmentarischen, Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe zu geben, und die Resultate, die sich etwa daraus für die kirchliche Gegenwart ergeben, mehr anzudeuten als auszuführen.

Zu diesem Ende vergegenwärtigen wir uns zunächst die allgemeinen Grundzüge der bezeichneten Periode der lutherischen Theologie.

Wie es immer in der Weltgeschichte der Fall ist, daß auf Zeiten schöpferischen und triebkräftigen Lebens eine Periode von vorherrschend stabilem und conservativem Charakter folgt, so geschah es auch der lutherischen Kirche gegen das Ende des 16. Jahrhunderts. Die jugendlich frische Kraft des lutherischen Protestantismus hatte einen fast wunderbaren Reichthum von Productionen in Lehre und Leben, in Wissenschaft und Praxis erzeugt — man fühlt sich inmitten derselben wie in einem Garten, da Alles zu treiben und zu knospen beginnt; diese Productionskraft ließ seit dem Heimgange Luther's allmählig nach; die Konkordienformel war ihr jüngstes Werk: jetzt galt es, diese Errungenschaften zu wahren, zu schirmen, zu pflegen und zu verarbeiten. Auch solche Zeiten haben ihr Großes, oder doch ihr Gutes, jedenfalls ihre volle Berechtigung, wenn sie ihren, ihnen von Gott gewordenen Beruf erfüllend, das Ueberkommene in der rechten Weise bewahren, d. h. nicht als einen blos ererbten Schatz, sondern als freies, lebendiges Besitzthum; sie haben aber auch ihre Gefahren, nicht selten ihre Schattenseiten.

Entsprechend dem bezeichneten Charakter dieser Periode, ist nun die Gestalt ihrer Theologie vor Allem conservativ, sodann polemisch, endlich scholastisch. Dieß sind ihre allgemeinen anerkannten Grundzüge.

Sie ist vor Allem conservativ. Der kirchliche Lehrbegriff hatte bis 1580 seine volle Consequenz entwickelt, alle heterogenen Elemente ausgeschlossen und so eine Reinheit und Bestimmtheit gewonnen, in der er sich wenigstens relativ vollendet zu haben schien. Die lutherische Kirche lebte der Ueberzeugung, in ihm den adäquaten Ausdruck für den wesentlichen Inhalt der göttlichen Heilswahrheit zu besitzen, sie hält ihr Bekenntniß in allen seinen Theilen für das schriftgemäße. Dieser Besitz ist ihr Ruhm, ihre Ehre. Sie nennt sich die Kirche

der reinen Lehre. Diesem Lehrbegriffe sind fast sämmtliche Theologen mit voller Entschiedenheit zugethan — auf ihm beruht ihnen die Wahrheit und Reinheit der Kirche; sie stehen für ihn ein mit ihrer Wissenschaft und ihrem Leben; ihn treu zu bewahren ist ihnen heilige Gewissenssache, vornehmste Aufgabe ihres Berufs. So wird die ganze Theologie conservativ. Das ist ihr Grundcharakter, ihre Stärke und ihre Größe.

Und zwar gilt dieser Conservatismus zunächst dem kirchlichen Lehrbegriff in seiner vollen konfessionellen Bestimmtheit, und deshalb nicht blos dem wesentlichen Inhalte desselben, sondern auch der Form, in der man ihn überkommen hatte; jede Abweichung von dem kirchlich recipirten Ausdrucke, von den phrasibus usitatis et dicendi formulis erschien ihm als eine Gefährdung auch des Inhalts; die Theologie solle in der Sprache der Kirche, cum matre ecclesia reden. Er erstreckte sich aber noch weiter: auf das ganze dogmatische System, wie es sich auf Grund des kirchlichen Bekenntnisses ausgebildet hatte, auf die Beweismittel, die ihm dienten, auf die dicta probantia, auf die Widerlegung der Häresieen, auf den gesammten theologischen Stoff: dieses massenhafte und sich immer mehrende Material wird von einem Stadium in's andere, von einem Lehrbuch in das andere herübergenommen, und wenn man auch keineswegs sagen kann, daß den dogmatischen Beweis- und Darstellungsmitteln dieselbe Dignität eingeräumt worden sei, wie dem Dogma, man betrachtete sie doch als einen unveräußerlichen Bestandtheil des zu bewahrenden und gegen jeden Angriff zu vertheidigenden traditionellen Stoffs. Kurz die Theologie ist ganz der Wahrung und Reinerhaltung des Ueberkommenen zugewendet. So wurde sie traditionell-conservativ.

Welch eine Erscheinung: diese Richtung auf das Objective, gegenüber der Subjectivität unserer Zeit, diese Selbstgewißheit, diese Zuversicht der Theologie zu ihrem Inhalt gegenüber ihrem Schwanken zwischen Zweifeln und Glauben in der Gegenwart — sie ist, genau besehen, der Gegenwart so fremd-

artig, daß es erst einer Erklärung dafür bedarf. Die Erklärung aber liegt darin, daß diese Theologie sich unmittelbar eins mit der Kirche, der sie diente, ihre Doktrin als eins mit dem Bekenntniß der Kirche wußte, dieses aber als wesentlich eins mit der infallibeln, heiligen Schrift. Das ist die Voraussetzung, auf der sie ruht; und dieser Voraussetzung geht die Ueberzeugung zur Seite, daß die schriftgemäße Lehre der Kirche in der Gesammtheit und Bestimmtheit ihrer Momente gleich wichtig für das Seelenheil der Einzelnen als für den Bestand des Ganzen sei, demnach Abweichung von ihr ein Abfall von der Einen die Seelen seligmachenden, die Kirche constituirenden Wahrheit.

Sind diese Voraussetzungen richtig, dann ist damit auch schon über die Berechtigung, oder vielmehr über die innere Nothwendigkeit der Grundrichtung jener Theologie entschieden; mag sie in der Art, wie sie ihre Aufgabe löste, vielfach geirrt und gefehlt haben, mit der Tendenz auf die treue Wahrung des Ueberkommenen entspricht sie nur ihrer Pflicht—; noch mehr, wir müssen dann der lutherischen Theologie überhaupt und in allen folgenden Zeiten dieselbe Aufgabe stellen. Die beiden Voraussetzungen selbst aber sind unter uns Lutheranern nicht blos unbestritten, sondern sie bilden die Basis unserer ganzen Theologie. Wir sind der Schriftmäßigkeit unseres Bekenntnisses gewiß und erkennen nicht blos in einzelnen formulirten Sätzen (credimus, docemus, confitemur u. s. w.), ondern gerade in dem Ganzen desselben, in der Totalität seines Organismus den Ausdruck für unsern auf die Schrift gegründeten Glauben an Christus; halten eben deshalb nicht einzelne, beliebig herausgenommene Sätze für fundamental, andere für nicht fundamental, so wenig als wir die Irrthümer, denen sie entgegenstehen, für gleichgiltig oder für blose Schulfragen ansehen, sondern wie wir nur Ein fundamentum fidei et salutis kennen, Christum den Herrn, so sind uns auch alle andern, symbolisch bezeugten Heilserkenntnisse, die im organischen Zusammenhang mit jenem Einen Centrum stehen, von solcher Bedeu-

tung, daß wir keine derselben, unter dem Vorwande, sie sei nicht fundamental, aufgeben mögen. Der Einzelne kann für sein jeweiliges Bedürfniß möglicher Weise dieser oder jener Bestimmungen des Gesammtbekenntnisses entrathen, dem einfachen frommen Christen kann der Inhalt des kleinen Katechismus völlig genügen: die Kirche bedarf des Ganzen für ihren Beruf — und gerade um das Ganze ist es uns zu thun. So weit sich also jener Conservatismus auf das kirchliche Bekenntniß bezieht, können wir ihn nur loben. Dabei unterscheiden wir zwar bestimmter, als die Aelteren thaten*), zwischen Substanz und Form des Bekenntnisses; letztere ist uns nicht so unmittelbar eins mit der in's Wort gefaßten göttlichen Offenbarung, wie ihnen, und eben deshalb vindiciren wir ihr nicht die Bedeutung für das Heil des Einzelnen, die man ihr von jener Anschauung aus häufig beilegte; allein das alterirt ihre Bedeutung für die Kirche nicht. Das Bekenntniß ist eben der Ausdruck, also die Form, den die Kirche ihrem aus dem Wort geborenen Gemeinglauben gibt, und zwar gegenüber bestimmten, ihn gefährdenden Irrthümern, die sie damit ausschließt. Man kann also Form und Inhalt hier gar nicht äußerlich von einander scheiden, man kann gerade das, was die Eigenthümlichkeit einer Kirche andern Kirchengemeinschaften gegenüber constituirt, nicht festhalten ohne in der Form, in der sie ausgeprägt ist, man würde mit Aufgebung derselben auch den Gegensatz gegen den entgegenstehenden Irrthum aufgeben und damit diesen selbst für gleichberechtigt mit der von der Kirche bekannten Wahrheit, oder doch für gleichgiltig erklären, d. h. man würde die Eigenthümlichkeit der eigenen Kirche verläugnen. Die Eigenthümlichkeit unserer Kirche aber gehört mit zu ihrer Apostolicität und Katholicität. Darum ist die Anklage auf „ein starres Festhalten am Buchstaben des Bekenntnisses", so wie sie gewöhnlich gegen diese Theologie erhoben wird, entweder nur ein Deckmantel für die eigene Abneigung gegen das Bekenntniß überhaupt, oder sie will sagen, daß dieses den Theologen jener

*) denn ganz fehlt diese Unterscheidung auch dort nicht.

Zeit selbst nur ein äußerlicher Buchstabe, eine blos äußere Norm gewesen sei. Und dieß ist dann, so allgemein ausgesprochen, eine große Ungerechtigkeit. Es gab allerdings in jener Zeit eine sehr gesetzliche Richtung, die wir später näher charakterisiren werden, aber selbst ihre entschiedensten Vertreter und Verfechter darf man doch nicht ohne weiteres der todten Orthodoxie bezichtigen. Todt ist sie überhaupt nicht, so lange sie auf der Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit des Bekenntnisses ruht und von einer rechtschaffenen, wenn auch gesetzlich gearteten Frömmigkeit getragen wird. Und eine solche finden wir selbst bei Männern wie Calov, mit deren Namen man die Vorstellung der „todten Orthodoxie" zu identificiren pflegt. Aber wer heißt uns denn hiernach den allgemeinen Charakter dieser Theologen bemessen? Stehen denn P. Leyser und J. Gerhard mit ihrer ächt evangelischen Frömmigkeit einsam da, kann man nicht unter den akademischen Lehrern aller namhaften Universitäten und unter den Superintendenten aller lutherischen Landeskirchen jener Zeit eine ganze Reihe von solchen aufzählen, denen es mit ihrem Glauben an Christum ein voller Ernst gewesen ist, bietet sie nicht einen wahren Schatz gesunder Heils- und Gnadenordnungen, zum Theil von denselben Männern verfaßt, deren wissenschaftliche Lehrbücher oder Compendien sich allerdings ziemlich kalt anfühlen, oder fällt nicht gerade in unsere Periode die Blüthenzeit der ascetischen Literatur, von deren Mark wir uns noch heute nähren, quillt nicht in ihr noch immer der Quell des geistlichen Liedes, an dessen Innigkeit sich die Gegenwart erwärmt? — und welches Recht hat man denn, das Alles in Abzug zu bringen, als wäre es gar nicht vorhanden, wenn es sich um den Grundcharakter der Theologie handelt?

Was wir an der conservativen Theologie des 17. Jahrhunderts im Allgemeinen zu tadeln haben, ist ein Anderes. Es ist einmal dieß, daß sie zwischen dem Bekenntniß der Kirche und zwischen der Dogmatik, zwischen dem kirchlichen Gemeinglauben und dem theologischen System nicht gehörig unterschied,

ſodann daß ſie die Beweismittel für letzteres nicht kritiſch ſichtete, nicht immer von neuem durcharbeitete, ſondern dieſe ganze Maſſe als ein ererbtes Gut mit ſich fortſchleppte von einer ihrer Productionen in die andere hinein, und in jeder freieren Bewegung auf dieſem Gebiete ſofort einen Abfall von der reinen Lehre erblickte. Indeſſen ſind wir auch mit dieſem Satze ſchon über den allgemeinen Charakter unſerer Periode hinausgegangen. Er gilt, ſo ausgeſprochen, nur einer Richtung innerhalb derſelben, weshalb wir uns ſeine Ausführung für ſpäter vorbehalten.

Ihr zweiter Charakterzug iſt die Polemik, näher das Uebergewicht des Polemiſchen. Die Polemik iſt ſchon an ſich das nothwendige Correlat des Conſervatismus. Denn die überkommene Wahrheit wird nur dadurch bewahrt, daß ſie gegen den Irrthum, der ſie alteriren will, vertheidigt wird. Die große Mißgunſt, welche die Polemik in der Gegenwart wider ſich hat, beruht im letzten Grunde auf Indifferenz gegen die Wahrheit. Gerade in den beſten Zeiten der Kirche iſt am meiſten wider den Irrthum für die Wahrheit gekämpft worden, und Marheinecke hat ganz Recht, wenn er einmal ſagt, man ſollte doch nicht immer jammern, daß ſo viel geſtritten worden ſei, ſondern Gott danken, daß geſtritten worden iſt, weil durch den Streit die Wahrheit an den Tag kommt. Es kommt nur darauf an, um was und wie geſtritten wird. In der Zeit nun, von der wir reden, ſtand allerdings die Polemik in dem Vordergrunde der Theologie; allein es gab auch keine andere, in der ſie nothwendiger geweſen wäre. Denn die lutheriſche Kirche ſah damals von Außen und von Innen her nicht nur einzelne ihrer Lehren angefochten, ſondern ihre Prinzipien und Grundanſchauungen bedroht. Von Seiten der katholiſchen Kirche war ihr in den Jeſuiten ein neuer Gegner erwachſen, der mit allen Waffen der Gelehrſamkeit und des Scharfſinns, und mit allen Künſten der Argliſt ihr den bereits gewonnenen Boden wieder zu entziehen ſtrebte, überdieß von jeder, auch der leiſeſten Abweichung von der Auguſtana Akt

nahm, als werde damit dem Protestantismus der Rechtsboden verwirkt. Von Seite der reformirten Kirche währte die alte Polemik nicht nur fort, sondern verstärkte sich jetzt noch, seitdem die lutherische in der Konkordienformel ihre volle konfessionelle Eigenthümlichkeit ausgeprägt hatte. Dagegen erschien seit den letzten Decennien des sechszehnten Jahrhunderts ein Angriff nach dem andern und forderte zur Abwehr auf, die dann natürlich immer auch in einen Angriffskampf überging. Und merkwürdig — gleich hernach dringen dieselben Reformirten mehr als je auf Union, aber freilich von einer Anschauungsweise aus, die zu den lutherischen Prinzipien in direktem Gegensatze stand, von der Indifferenz der konfessionellen Unterschiede aus: begreiflich, daß derartige irenische Bestrebungen den Dissensus, der ohnehin schon aufs schärfste ausgebildet war, nur vermehrten. Dazu kamen die Arminianer mit ihrer Tendenz, den kirchlichen Lehrbegriff zwar nicht umzustoßen, aber doch möglichst zu verallgemeinern und seiner Bestimmtheit zu entkleiden; endlich und vor Allem der Socinianismus, der eben jetzt in Deutschland erst recht bekannt wurde und weithin Eingang zu finden drohte. Obwohl mit dem Protestantismus im Schriftprinzip scheinbar einig, machte er doch die ratio sana zum Prinzip der Auslegung, und negirte von da aus alle Grundlehren des Protestantismus: die Dogmen von der Erbsünde, von der wesentlichen Gottheit Christi, von der Trinität, von der Genugthuung durch den Tod des Mittlers, von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Er verwandelt das ganze Christenthum in eine bloße Sittenlehre. So zahlreiche und gefährliche Gegner und Irrthümer traten von Außen an die Kirche heran. Wie die Kadmeische Saat, sagt Calov*), sproßen sie auf, und fordert die alten, versuchten Streiter zum gemeinsamen Widerstand auf: diesen Gegnern gegenüber gelte es nicht sowohl einzelne Lehren, als die alten Grundprinzipien zu wahren und aufs neue zu rechtfertigen.

*) Vorwort zur Summa theologiae.

Aber auch nach Innen hin fehlte es an zahlreichen Dissidien nicht. Da war noch aus dem vorigen Stadium her die unausgeglichene Differenz mit der Melanchthonischen Schule, sodann die große, von Helmstädt ausgehende Bewegung, in der es sich weit weniger um einzelne Lehren, als um eine von der kirchlichen verschiedene Grundanschauung über das fundamentum fidei, über das Wesentliche und Unwesentliche in der öffentlichen Lehre und insbesondere über die Bedingungen kirchlicher Gemeinschaft handelte, auf der anderen Seite eine der kirchlichen entgegengesetzte, theosophische Richtung, die seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts in zahlreichen Erscheinungen hervortrat, außerdem eine ganze Reihe einzelner Differenzen, von den christologischen Verhandlungen zwischen den Tübingern und Gießenern und dem Streite mit Huber über die Gnadenwahl bis herab gegen das Ende des Jahrhunderts.

Unter solchen Verhältnissen konnte es nicht fehlen, daß der Charakter der Theologie ein polemischer wurde, ihre ganze Haltung streng, herb, kriegerisch, ähnlich der eines gewappneten Kriegsmannes, der zu Felde liegt. Die Polemik trat in den Vordergrund; sie nahm faktisch die erste Stelle unter den theologischen Disciplinen ein. Auf allen Universitäten wurden zahlreiche Vorlesungen zur Widerlegung der Irrlehren gehalten, alle öffentlichen Disputationen dienten demselben Zweck oder bewegten sich doch in derselben Form, alle namhaften Gelehrten schrieben große polemische Werke, und die Tüchtigkeit eines Theologen wurde vornehmlich nach seiner Virtuosität in dieser Kunst bemessen. Es lag in den bezeichneten Verhältnissen eine gewisse Nothwendigkeit zu diesem Vorherrschen der Polemik, sie war unzertrennlich von der Pflicht der Selbsterhaltung, und es ist völlig ungerecht, ihren eigentlichen Grund „in der Streitsucht der Theologen" finden zu wollen, während er vielmehr in ihrer wohlberechtigten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Reinerhaltung der kirchlichen Lehre zu suchen ist. Auch kann man nicht umhin, die dialektische Schärfe, mit der sie überall den status controversiae bestimmen, die Gründ-

lichkeit der Argumentation, insbesondere ihren feinen Takt für die Consequenzen des Systems, auch die subtilsten und fernliegendsten, zu bewundern; aber dennoch liegt gerade hier eine der unläugbaren Schattenseiten jener Theologie. Denn diese Polemik bemächtigte sich sofort aller andern Disciplinen und drückte ihnen ihr Gepräge auf, zunächst der Dogmatik, die dadurch zu einer wahren Rüstkammer der Polemik wurde und bei jedem einzelnen Locus alle sowohl alten als neuen Irrlehren von den Photinianern und Arianern an bis auf die Jesuiten, Calvinisten und die sogenannten Neophotinianer herab abhandelte; sodann der Kirchen- und Dogmengeschichte, die, ohnehin dürftig, fast nur im polemischen Interesse behandelt wurde — selbst in die Exegese drängte sie sich ein, indem sie den Text der Schrift vor Allem darauf hin ansah, in wie fern er zum Beweis für die Thesis und Antithesis der Dogmatik diene. Und in dem Maaße als dieß geschah, verkümmerten natürlich Geschichte und Exegese. Letztere Disciplin namentlich sank von der Höhe, die sie im Zeitalter der Reformation erreicht hatte, herab; jener warme lebensvolle Hauch, der uns aus den Auslegungen Luther's so wohlthuend anweht, verschwand, und über der Rücksicht auf das System ging ihr die freie Entwicklung von Innen heraus verloren. Zwar lag sie keineswegs in dem Maaße, wie man gewöhnlich annimmt, darnieder; von den vier Doctoren der theologischen Fakultäten waren immer zwei für die Erklärung des A. und N. Testaments angestellt, statarische und cursorische Lectüre der Bibel sollte die beiden ersten Jahre des akademischen Studiums vorzugsweise ausfüllen, allein es fehlte mit wenigen Ausnahmen den Lehrern an der rechten Methode; sie verlor sich nur zu oft unter Anhäufung eines schwerfälligen Materials in eine endlose Breite, oder warf sich auf die entlegensten Gebiete, ja gegen das Ende des Jahrhunderts begann auf einzelnen Universitäten die zusammenhängende Interpretation ganz zu versiegen. Nehmen wir Joh. Gerhard's und Calov's exegetische Leistungen aus, wie wenig wirklichen Werth für die Gegenwart hat alles Andere, was jene Zeit für die Schriftauslegung geleistet hat.

Aber nicht minder schlimm als diese Rückwirkung der Polemik auf die übrigen theologischen Disciplinen war die Art, wie sie betrieben wurde. Sie beschränkte sich nicht auf die wirklichen Irrthümer der Gegner, mit denen sie es zu thun hatte, sie richtete sich auf jede, auch auf die unbedeutendste Abweichung von der Form der hergebrachten Lehre, sie begnügte sich nicht damit, auf den vorliegenden status controversiae einzugehen, sie zog immer auch noch eine ganze Reihe von Consequenzen, die der Gegner weder im Sinne hatte noch anerkannte, sie schien sich gar nicht genügen zu können in der Aufzählung der gegnerischen Irrthümer — sie wurde heftig, inhuman, häufig gehässig. Und was das Allerschlimmste war, sie hielt sich nicht innerhalb der Schule, sie trat auch auf die Kanzeln, ja sie füllte häufig die Predigten aus.

Davon war es dann die Folge, daß einerseits die humanistisch Gebildeten sich von dieser Theologie, als von einer „kalten Wortstreiterin", verdrossen abwendeten, andrerseits die Gemeinden selbst erkalteten. Wir wissen, wie laut in jenen Zeiten über die Erstorbenheit des christlichen Lebens geklagt wird; dazu wirkten freilich noch ganz andere Faktoren mit, — man denke nur an die politischen Verhältnisse und an die Zerrüttungen des dreißigjährigen Krieges — aber nimmermehr hätte der Pietismus des folgenden Jahrhunderts eine solche Macht werden und insbesondere die Gemeinden der Kirche so weit entfremden können, hätten die Theologen dieser Zeit ihren Beruf, *vor Allem* das Glaubensleben derselben zu nähren und zu pflegen besser erkannt, und zwischen dem, was in den Bereich der Schule gehört und was dem Bedürfniß der Gemeinde dient, den rechten Unterschied gemacht. Der übergroße polemische Eifer verhinderte sie daran. Darum sehen wir gerade hierin die eigentliche Schattenseite jener Zeit: in dem *Uebermaß* und in der *Art* der Polemik.

Weit weniger in dem *scholastischen* Charakter, den man als den dritten Grundzug ihrer Theologie zu bezeichnen pflegt. Es ist wahr, sie hat die kirchlichen Dogmen nicht mehr

aus ihrer religiösen Wurzel heraus, wie es Luther that und Chemnitz wenigstens noch versuchte, producirt; sie nahm sie als ein bereits Fertiges hin, und begnügte sich, sie mittelst der allgemeinen wissenschaftlichen Methode jener Zeit zu entwickeln, darzustellen und zu beweisen. Allein es hat eben nicht eine jede Periode der Kirche dieselbe Aufgabe wie die andere; war der in Rede stehenden die Conservation der reformatorischen Errungenschaften als ihr Beruf zugefallen, so kann man sie nicht dafür in Anspruch nehmen, daß sie das Dogma nicht auf's Neue in Fluß gebracht und nach dieser Seite hin das unterbrochene Werk eines organischen Neubaus vollendet hat. Auch würde man sich sehr irren, wenn man glauben wollte, jener Theologie sei im Allgemeinen die Erkenntniß der praktischen Bedeutung ihrer Lehren abhanden gekommen; bei näherer Betrachtung sieht man wohl, daß sie im Hintergrunde liegt (s. S. 28), nur kommt sie in der wissenschaftlichen Darstellung nicht gehörig zum Wort. Und davon trägt wieder die Theologie nicht allein die Schuld, sondern eben so sehr der gemeinsame Charakter der damaligen Wissenschaft. Die sogenannte aristotelische Dialektik, von Melanchthon, der sie Anfangs bekämpft, später begünstigt, hatte trotz manchen Widerspruchs allgemeinen Eingang an den Universitäten gefunden, und sich zu einer Schulphilosophie ausgebildet, „deren Charakter ein verstandesmäßiger, in tiefere Vernunftideen wenig eindringender, aber höchst exakter Formalismus" ist. Schon in den ersten Decennien des Jahrhunderts sehen wir sie in zahlreichen Lehrbüchern sich ausprägen und in alle Gebiete der Wissenschaft eindringen; vornehmlich in Helmstädt, dem Hauptsitz des Humanismus und Aristotelismus wurde sie gepflegt. Sie hat jene scholastische Methode, mit ihren Definitionen, Distinctionen und Divisionen, sie hat die Kunst jeden Gegenstand nach den vier Ursachen, der causa efficiens, materialis, formalis, finalis, zu behandeln, erzeugt, sie hat die verschiedenen Formen für die Darstellung des Ganzen und die manchfaltigen Kategorien für die Erörterung des Einzelnen:

materia (ex qua, in qua, circa quam), forma, finis, subjectum (quod et quo), medium, principium, terminus u. s. w. aufgestellt oder doch in Geltung gebracht. Die Theologie aber eignete sich diesen Formalismus als Darstellungsmittel an, um so mehr als er ihrer verstandesmäßigen Betrachtungsweise der Dogmen zusagte, und so erwuchs ihr der scholastische Charakter. Man sollte, bevor man die Schattenseite davon hervorhebt, nicht anzuführen vergessen, was sie mit dieser Methode geleistet, insbesondere in der systematischen Theologie geleistet hat. Es ist in der That nichts Geringes. Sie hat damit jene Lehrgebäude geschaffen, die durch ihre alle Theile durchdringende und bis in die äußersten Spitzen hinausreichende Consequenz, durch den Reichthum ihres Inhalts und durch die Architektonik ihrer Form heute noch unsere Bewunderung erregen. In ihnen ist der gesammte dogmatische Stoff nach allen seinen Momenten in scharfen Definitionen ausgeprägt, thetisch und antithetisch dargestellt, nach Maßgabe der exegetischen Mittel mit der Schrift begründet, apologetisch und polemisch gegen alle Einreden der Gegner bis in's Einzelste hinein gerechtfertigt und durch den Consensus des christlichen Alterthums bezeugt — ich möchte sagen, im gothischen Styl verarbeitet. Da ist kaum eine, noch so subtile oder schwierige Frage, die nicht wenigstens in Angriff genommen, kein noch so fern liegender Punkt, der nicht unter die Consequenz der Grundanschauungen gestellt und von ihnen aus beleuchtet würde. Und wenn auch über dem so überaus fleißigen Ausbau des Einzelnen der organische Zusammenhang des Ganzen, der zusammenhaltende Grundgedanke sich nicht so klar durcharbeitet, als man wünschen möchte, er fehlt doch nicht und läßt sich insbesondere in denjenigen Darstellungen, die der analytischen Methode folgen, recht wohl erkennen. Hat man doch auch sonst „den ganzen großartigen, in gewissem Betracht untadeligen Charakter der kirchlichen Systematik gerühmt, aus der es für alle Zeiten unendlich viel zu lernen gibt" — ja wohl zu lernen. Denn bloße scholastisch-dialektische Recapitulationen sind diese

großartigen Leistungen freilich nicht. Es ist ein gutes Stück von wirklicher dogmatischer Fortarbeit in ihnen. Man darf nur lesen, was M. Chemnitz über die Rechtfertigung, was Joh. Gerhard über denselben Artikel, sowie über die Lehre von der conversio, von der Prädestination und den Sakramenten, was Leonh. Hutter über die stellvertretende Genugthuung, Ab. Calov über die Trinität und die Christologie, Quenstedt über die unio mystica, Musäus über Schrift und Kirche geschrieben haben, so bemerkt man leicht, welche Bereicherung und theilweise Vertiefung diese Lehrstücke unter den Händen so scharfsinniger und consequenter Denker gewonnen haben, und in wie engen Zusammenhang diese Artikel mit den tiefsten praktischen Interessen des Christenthums stehen: wir werden noch immer einige Zeit lang bei ihnen in die Schule gehen müssen. Erst neben diesen materiellen Vorzügen und unter gebührender Anerkennung derselben, ist dann auch die Schattenseite an ihnen, die scholastische Form, hervorzuheben, und auch dieß nicht in dem Umfang, wie man gewöhnlich thut. Bei J. Gerhard, dem man, obwohl mit Unrecht, den Vorwurf gemacht hat, das scholastische Wesen zuerst in die Theologie eingeführt zu haben — denn was er derartiges bereits vorfand, übertrifft weit das Maaß, in welchem er sich desselben bedient hat, — bei Gerhard also kann man gar wohl das warme Herzblut des christlichen Lebens, das unter dieser Hülle pulsirt, hindurchspüren, Hutter's großes Werk leidet weit weniger an subtilen Distinctionen als an einer gewissen Unbeholfenheit in der Gliederung, Calov bedient sich unter ausdrücklicher Protestation gegen das Uebermaaß des Scholastischen einer ziemlich einfachen Methode, die sich freilich bei ihm, diesem eisernen Polemiker, kalt genug anfühlt, während man bei Musäus das warme Leben wieder mit Freuden gewahrt; aber allerdings in Hülsemann's breviarium, in Quenstedt's berühmter theologia didact. polemica, erreicht die Zersplitterung des Stoffs in eine unendliche Vielheit von Einzelheiten, von Definitionen und Quästionen, von Thesen und Antithesen, Be-

weisen, Widerlegungen, Solutionen und Corollarien, eine Höhe, die keiner scholastischen Summa des späteren Mittelalters etwas nachgibt, und mit Recht sagt Buddeus von dem (zu Grunde liegenden) Lehrbuch König's: paucis quidem et nervose multa auctor complexus est, sed per nimium brevitatis et ἀκριβείας studium effecit, ut sceleton aliquod exhiberet, omni succo et sanguine destitutum. Es ist eine Mathematik der Religion, ein Complex abstrakter Formeln, der uns da entgegentritt. Diese und ähnliche Producte übersteigen formell bei weitem das Maaß dessen, was auch nach dem wissenschaftlichen Standpunkt jener Zeit gefordert werden kann, sie sind die Spitzen einer Richtung, die dazu dienen mußte, die Theologie dem religiösen Gemüth zu verleiden. Der innere Zusammenhang des Dogma mit dem christlichen Glauben ist da fast unsichtbar geworden, während ersteres in seiner Abstraktion von letzterem, dennoch darauf Anspruch macht, der objective Ausdruck für ihn zu sein und deshalb eine Autorität für sich in Anspruch nimmt, wie sie dem Bekenntniß der Kirche allein gebührt. Und eben hierin erblicken wir die dritte Schattenseite jener Zeit.

So viel zur allgemeinen Charakteristik der Theologie des siebenzehnten Jahrhunderts.

Dabei ist nun aber wohl zu unterscheiden. Obwohl die herrschende Theologie jener Zeit durchweg conservativ, polemisch und scholastisch ist, so bewegt sie sich doch in zwei verschiedenen Strömungen, von denen die eine ihren Hauptsitz in Wittenberg, die andere in Jena hat, und wozu wir noch als ein Drittes die von Helmstädt ausgehende synkretistische Richtung nennen. Diese dreifache Strömung hat ihr wenn auch nicht im Einzelnen, doch im Ganzen entsprechendes Gegenbild an der dreifachen Gestalt der protestantischen Theologie der Gegenwart. Mit ihrer Schilderung soll sich unser nächster Abschnitt beschäftigen.

Angriffe des Freimund auf den Gustav-Adolph-Verein *).

Das Wochenblatt für Stadt und Land, Freimund betitelt, hat in der 42. Nummer in einer Mittheilung über den Gustav-Adolph-Verein in Braunschweig diesen auf's Neue zu einem Gegenstande seines Angriffes erkoren, indem es diese Correspondenz zur Belehrung und heilsamen Erwägung mittheilt. Wir haben nun an und für sich nichts dagegen, daß jenes Blatt seine Ueberzeugung ausspreche und vertheidige, nur verlangen wir, daß es hiebei den Grundsatz der Wahrhaftigkeit nicht verleugne; denn wenn es auch als eine harte Anforderung erscheinen mag, wahr zu sein in der Liebe, so ist es doch wenigstens leichter, einfach wahr zu sein, auch wo man nicht sonderliche Liebe im Herzen trägt. Doppelt nothwendig ist solche Anforderung, wo man einen Kampf mit den eigenen Brüdern beginnt, von welchen man weiß, daß sie nicht um Streites willen, sondern aus ehrenwerther Ueberzeugung an einer Sache festhalten, welche sie als großen Gewinn auch für die eigene Kirche erkennen. Es ist nicht überall der Weltgeist thätig, wo die Gegner den Weltgeist suchen; er sitzt gar oft in dem eigenen Herzen, wo man ihn nur im feindlichen Lager zu erkennen glaubt. Der Freimund weiß gar wohl, daß der Gustav-Adolph-Verein auch in unserer Landeskirche von Männern in Schutz genommen wird, welche gewiß kein Interesse daran haben, dem Weltgeiste gegen den heiligen Geist zum Siege zu verhelfen, und welche auch nicht gewöhnt sind, dem Zeitgeiste nachzubeten und

*) Obgleich die Redaktion die Apologie des Gustav-Adolph-Vereines nicht in allen einzelnen Punkten so warm führen könnte, wie der Herr Verfasser dieses Aufsatzes sie führt, und obgleich sie die Schwächen des Vereins lebhafter empfindet, findet sie doch in dem Aufsatze so viel Richtiges gesagt und theilt sie mit dem Herrn Verfasser so sehr die Ueberzeugung, man schulde dem Verein eine dankbare und gerechte Anerkennung, daß sie keinen Anstand nimmt, dem Aufsatze einen Raum zu verstatten.

Anm. d Red.

in blinder Unüberlegtheit zu handeln. Es muß also die Anhänglichkeit an diesen Verein und die Thätigkeit für ihn eine Sache sein, deren Verwerflichkeit nicht so rasch entschieden ist, und wenn die eigene Kirchenbehörde unseres Landes und die Mehrzahl der Geistlichen sich entschieden für ihn ausgesprochen hat, so sollte man doch doppelt gewissenhaft in der Prüfung seiner Ueberzeugung und doppelt genau mit der Wahrheit sein.

Es ist zunächst von der Stellung der lutherischen Kirche in Braunschweig zu dem Gustav-Adolph-Verein die Rede, und wenn da sogleich am Anfange von der Nichttheilnahme der Lutherischen an demselben die Rede ist, so mag der gemeine Mann, für den der Freimund geschrieben ist, denken, daß die gesammte lutherische Kirche Braunschweigs prinzipiell denselben verwirft, daß hier also, was in unserer bayerischen Landeskirche nicht der Fall ist, der ganze Organismus der dortigen lutherischen Kirche gegen diesen Verein seine Antipathie ausspricht, während man hinterher erst erfährt, daß darunter nur einzelne wenige zu verstehen sind, daß das dortige Kirchenregiment mehr für diesen Verein gethan hat, als das unsrige, indem es sogar in der Stadtkirche Kirchenkollekten für ihn gestattete. Das wahre Verhältniß ist also auch dort, daß die Landeskirche Braunschweigs sich mit wenigen Ausnahmen für eine Förderung dieses Vereines als eines löblichen Zweckes erklärt hat.

Die Gründe, welche den Correspondenten nun zur Verwerfung des Gustav-Adolph-Vereines bestimmen, faßt er in folgende vier Punkte zusammen:

1) Der Gustav-Adolph-Verein beruht auf einer geschichtlichen Unwahrheit, indem er von einer nie dagewesenen, unterschiedslos protestantischen oder evangelischen Kirche redet; er entbehrt jedes bestimmten kirchlichen Bekenntnisses und wehrt sich fortwährend gegen dasselbe.

Es ist eine Unwahrheit, daß die Mitglieder des Gustav-Adolph-Vereines sich eine unterschiedslos protestantische Kirche träumen. Indem sie lutherische, reformirte und unirte Gemeinden, sowie solche, welche ihre Uebereinstimmung mit der evan-

gelischen Kirche sonst glaubhaft nachweisen, in den Bereich ihrer Unterstützung hereinziehen, und diese nähere Begrenzung ihrer Vereinsthätigkeit auch statutenmäßig bezeichneten, haben sie damit bestimmt ausgesprochen, daß sie diese Unterschiede der Kirchen innerhalb einer größeren Gemeinschaft achten, daß sie keine dieser verschiedenen Konfessionen vernichten, keiner ihr besonderes Recht streitig machen wollen. Wenn der Verein eine lutherische Gemeinde unterstützt, verlangt er nicht im Mindesten, daß sie auch nur ein Jota ihres Bekenntnisses aus Dank für seine Hilfe daran gebe; nur das Eine wird er freilich verlangen können, daß man nicht mit der einen Hand seine Gaben nehme und mit der andern ihm das Schwert in den Leib stoße. Verlangen, wie es der Verfasser thut, daß er helfe, wo Lutheraner ihrer Bekenntnißtreue wegen leiden (d. h. in die Sprache des gemeinen Mannes übersetzt, wo solche Lutheraner einen Kirchbau nöthig haben, welche die Theilnahme an diesem Vereine für einen Verrath an ihrer Kirche halten und gegen dieselbe überall mit Hand und Fuß sich wehren), und daß er für diejenigen, die von ihm nichts wissen wollen, seinerseits Wohlthaten spende: das scheint mir doch zu viel verlangt. Der Verein hat viele lutherische Gemeinden, die für ihn nichts thaten, unterstützt; aber daß er auch solche Gemeinden, die entschieden gegen ihn auftreten, unterstütze, das wäre doch charakterlos; und ich denke, solche Gemeinden sind ehrenhaft genug, diese Unterstützung gar nicht anzunehmen.

Aber allerdings an eine evangelische Kirche muß der glauben, welcher an diesem Vereine Theil nimmt. Freilich ist hier Kirche nicht in dem Sinne genommen, in welchem man von einer lutherischen, reformirten, unirten Kirche spricht. Es ist nicht eine Kirche, welche in einem äußern Organismus sich offenbart, nicht eine Kirche, welche neben den eben genannten existirt, sondern es ist die Zusammenfassung der Kirchen, welche gegen das Papstthum und seine Menschensatzungen protestiren, und welche nicht blos, wie der Correspondent meint, auf dem Wege vom Papste fort begriffen sind, sondern welche ihren positiven

Halt im Evangelium haben. Giebt es noch eine chriſtliche Kirche, welche nicht blos uns Lutheraner umfaßt, ſondern zu der doch wohl auch der Correſpondent ſogar die Kirche des römiſchen Papſtthums zählt, und iſt es eine Wahrheit, daß dieſe wahrhaft und weſentlich auf der Erde exiſtirt, ohne in einer der Sonderkirchen aufzugehen, und exiſtirt ſie andrerſeits nicht neben dieſen beſonderen Kirchen, ſondern ausſchließlich in ihnen, ſo ſehe ich nicht ein, warum nicht ein Theil dieſer Kirchen ſich wiederum in einem gemeinſamen Namen befaſſen ließe, ohne deßwegen eine einzelne Partikularkirche zu ſein. Zur Einigkeit der Kirche, ſagt der Verfaſſer, gehört Einheit der Lehre und des Glaubens. Gut, wir bekennen es mit ihm gemäß der Augustana, und glauben deßhalb an eine chriſtliche Kirche, weil wir in den zu ihr zu zählenden Kirchen ein gemeinſames Band des Glaubens und der Lehre ſehen; aber es iſt keine vollkommene Einheit mehr, deßhalb iſt die chriſtliche Kirche nicht mehr unterſchiedslos. Hat ſie aber deßhalb aufgehört, Kirche zu ſein? Als äußerer Organismus: ja, als Gemeinſchaft der den Herrn als ihr Haupt Bekennenden: nein. Darum iſt das Erforderniß einer Partikularkirche: vollkommene Einheit in Lehre und Glauben, das Erforderniß der Kirche im Allgemeinen die unitas in necessariis, Einheit in den Hauptſtücken des chriſtlichen Glaubens. Die chriſtliche Kirche als die allgemeine ſichtbare iſt einig im Bekenntniß der drei chriſtlichen Hauptſymbole. Wird ſich für die einzelnen Kirchen, welche ſich evangeliſch heißen, kein Einheitsband finden laſſen, ſtehen ſie ſich einander nicht näher, als z. B. die lutheriſche Kirche der römiſchen? Haben ſie kein Einheitsband, in welchem ſie negativ gegen jene, poſitiv unter ſich geeinigt ſtünden? Wenn das nicht der Fall iſt, wenn ſie in gleicher Entfernung unter ſich ſind, wenn ſie nur darin unter ſich eins ſind, daß ſie von Rom ſich losſagen, aber nicht in den Gründen, warum ſie das thun: dann iſt freilich der Name: „evangeliſche oder proteſtantiſche Kirche“ eine Thorheit, dann giebt es auch keine Einigung, welcher Art ſie ſein wolle. Iſt aber ein ſolches Einheitsband auch in der Lehre gegeben,

und der Gustav-Adolph-Verein glaubt es nicht erst entdeckt, sondern nur wiederholt ausgesprochen zu haben: so hat der Name evangelische Kirche ein Recht, und zwar ein historisches Recht; denn ob er auch als Bezeichnung neuesten Datums wäre, so ist doch die Sache alt und alles dasjenige alt, was er besagen will. Niemand wird den Namen evangelische Kirche in demselben Sinne nehmen, wie den Namen: lutherische Kirche, d. h. als eine unterschiedslose Einheit, sondern wenigstens alle, von denen ich diese Bezeichnung hörte, werden ihn im Sinne einer in den wesentlichsten Hauptstücken einigen, in anderen hingegen verschiedenen Gemeinschaft fassen. Billigt Jemand den Namen Kirche hiefür nicht, nun so können wir den Namen daran geben, so nur der Sachverhalt nicht bestritten wird. Aber dann dürfen wir auch nicht mehr von einer christlichen Kirche reden, nicht mehr von einer abendländischen und morgenländischen Kirche, denn das Wort Kirche hat dann nur mehr den Sinn: Partikularkirche, und für die höhere Zusammenfassung einzelner Kirchen bedarf es dann eines neuen Namens. Ob dieser freilich mehr historisch sein wird, ist eine andere Frage.

Hier handelt es sich nun, nachdem wir vom Namen gesprochen und erklärt haben, daß es uns mehr um die Sache zu thun ist, darum, ob für die einzelnen bisher evangelisch genannten Kirchen ein solches Einheitsband in der Lehre sich finde. Herr Dr. Zimmermann hat Folgendes, wie der Correspondent selbst zitirt, als einigende Lehre der verschiedenen evangelischen Kirchen und deßhalb als Basis des Vereins, der bisher in keinem Falle einer Unterstützung widersprochen worden ist, hingestellt: „Es ist in keinem Andern Heil und ist auch kein andrer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, denn der Name Jesus Christus. Wir werden nicht gerecht durch des Gesetzes Werke, sondern durch den Glauben an Jesum Christum. Einen andern Grund kann Niemand legen, außer den, der gelegt ist, welcher ist Christus.“ Fügen wir hiezu noch das sogenannte formale Prinzip, in welchem

alle evangelischen Partikularkirchen einig sind: Das Wort Gottes in der heiligen Schrift ist allein unsres Fußes Leuchte und ein Licht auf unsern Wegen; so begreife ich wenigstens nicht, wie der Correspondent hievon sagen kann: Was dieses hauptsächlich nur formelle Bekenntniß bedeutet, wissen wir. Ich denke, materieller könnte es nicht sein. Wenn die Kirchen dieß in heiligem Ernste bekennen, und wer wollte sie der Heuchelei, der wissentlichen Untreue an diesem Bekenntnisse bezichtigen? so meine ich, bekennen sie die tiefste Materie des Christenthums, den tiefsten und reichsten Gehalt des Evangeliums und haben nicht nur einen wesentlichen Trennungspunkt von der römischen Kirche, sondern auch einen wesentlichen Einigungspunkt unter sich.

Damit ist auch der Einwurf erledigt, der Gustav-Adolph-Verein entbehre jedes bestimmten kirchlichen Bekenntnisses. Er hat dasselbe nicht direkt ausgesprochen, aber indem er seinen Unterstützungsbereich auf die bisher allgemein als evangelisch anerkannten Gemeinschaften begrenzte, indem er ferner die deutsch-katholischen Gemeinden von seiner Unterstützung ausschloß, hat er damit faktisch bewiesen, daß er selbst auf dem Grunde der gemeinsam von den zur evangelischen Kirche gezählten Gemeinschaften bekannten Lehre stehen wolle. Dr. Zimmermann sagt daher mit Recht: „Wie könnte sich der Gustav-Adolph-Verein zum Baugehilfen für eine Kirche aufwerfen wollen, deren ewigen Grund er nicht als den seinigen anerkennte, und die ein ander Bekenntniß und einen andern Glauben hätte, als er?“ Für jeden, der sehen will, liegt also das Bekenntniß in den Motiven des Handelns vor. Ist das Bekenntniß, die Basis der Handlungsweise noch nicht statutenmäßig formirt, so muß es allerdings als wünschenswerth erscheinen, daß dieses in der nächsten Zeit geschehe, um alle Angriffe über Unklarheit des Vereins zurückweisen zu können und andrerseits alle unlautern Anhänger auszuscheiden; denn nicht die äußere Zahl giebt dem Vereine Stärke, sondern die Kraft der Ueberzeugung. Der Gustav-Adolph-Verein kann

natürlich nicht das Bekenntniß einer einzelnen Partikularkirche für die Basis seines Wirkens erklären, damit hörte er auf ein Verein zur Förderung aller kirchlichen Gemeinschaften, welche in dem gemeinsamen Namen der evangelischen Kirche befaßt sind, zu sein; er kann nur die Grundlehren, welche diese alle vereinen, als seinen Ausgangspunkt hinstellen, aber eben deßhalb wird es ihm nie einfallen, dem Bekenntnisse der einzelnen Kirche in den Weg zu treten. Seine Basis beschränkt sich ja nur auf das Gemeinsame, das Besondere liegt ihm aus dem Wege; er hat es nur mit der Kirche zu thun, soferne sie dieses gemeinsame Band anerkennt, ihre Besonderheiten sind weder Gegenstand seiner Fürsorge, noch seiner Abneigung, weil ja seine Thätigkeit überhaupt sich gar nicht auf die Lehre beziehen soll. Er fördert die kirchlichen Gemeinschaften mit äußeren Mitteln, den innern Ausbau hat er ihnen selbst zu überlassen. Doch wird man gewiß nie sagen können mit dem Correspondenten: dem lutherischen Bekenntniß tritt er mannigfach entgegen; denn eben indem er mit seinen äußeren Mitteln auch die Kirchen lutherischen Bekenntnisses bauen hilft und unterstützt, wird er gewiß eher das Lob verdienen, daß er damit indirekt das lutherische Bekenntniß fördere, als daß er ihm entgegen trete.

Man scheide doch gewissenhaft auch hier, was man sonst überall zu thun pflegt, die Annahme Einzelner, die Aussprüche einzelner Zweig-Vereine, die Mißstände, welche hie und da vorkommen, von dem, was der ganze Verein will und erstrebt. Ersteres giebt Anlaß zur Klage, Berechtigung zum Dringen darauf, daß Unrechtes abgestellt werde, Grund zur entschiedenen Aussprache einer durchaus nothwendigen bestimmteren Gestaltung; und das bewirkt nur größeren Eifer und lebendigeres Interesse für den Verein. Hingegen Letzteres allein, wenn es verkehrter Art ist, zwingt zur Abkehr von ihm, zur Verwerfung desselben. Der Correspondent beklagt sich über die von Herrn Dr. Schenkel bei der Hauptversammlung des Vereines gehaltene Predigt, in welcher derselbe die Reformationsgeschichte

so darstellt, als ob Anfangs das deutsche Volk einheitlich gegen die Irrthümer der römischen Kirche aufgetreten wäre, aber bald hätten die Evangelischen ihre eigenen Fähnlein aufgesteckt und Menschennamen darauf geschrieben. (Er meint die Trennung in Zwinglianer und Lutheraner, denn er fährt fort:) „Wie bald hat der Blitz den Baum der evangelischen Kirche getroffen und ihn in zwei Hälften gespalten!“ Es ist doch hier abermals unwahr zu sagen, damit sei ausgesprochen, auf die schöne Zeit der ersten Einheit sei bald Finsterniß gefolgt durch das Hervortreten der lutherischen Kirche; eher wäre für Deutschland das Richtige, zu sagen, diese Spaltung sei hervorgerufen worden durch das Eindringen der Zwinglischen und Calvinischen Lehre in deutsche Lande; keinenfalls wird ein Mitglied der Union nur die eine Richtung in's Auge gefaßt haben. Beklagenswerth wird jedem Freunde des Evangeliums das Auseinandergehen der Evangelischen in zwei Parteien sein, nur der Unterschied besteht natürlich, daß wir Lutherische gewünscht hätten, Zwingli hätte sich Luther's Gründen gefügt. Wer wird also den Schmerz über solche Trennung Jemandem verargen? Freilich sucht jede der einzelnen Gemeinschaften die Schuld der Trennung in der andern, und es wird auch den einzelnen Mitgliedern des Gustav-Adolph-Vereines unbenommen sein, hierüber ihre besonderen Gedanken zu haben. Tadelnswerth mag immerhin das Verfahren Herrn Dr. Schenkel's sein, seine unionistische Ansicht gerade in einer lutherischen Kirche auszusprechen; aber daß dieses geschah, ist nicht Schuld des Gustav-Adolph-Vereines, bleibt vielmehr Schuld des Redners, welcher die Berechtigung der einzelnen evangelischen Kirchengemeinschaften innerhalb des Gustav-Adolph-Vereines zu wenig achtete, der den Schmerz über die Trennung nicht durch den Trost der göttlichen Absichten bei dieser Scheidung zu lindern wußte.

Von dieser Darlegung aus lassen sich auch die übrigen Einwendungen des Correspondenten zurückweisen. Er bezeichnet als zweiten Verwerfungsgrund des Gustav-Adolph-Vereines:

das zum Motto gebrauchte Schriftwort Gal. 6, 10 wird nicht ernstlich genommen; er erklärt für Glaubensgenossen, die keine Glaubensgenossen sind; derselbe Apostel, der dieses Wort gesprochen hat, nimmts mit dem Glauben genau, man lese doch Gal. 1, 6—12.

Das Gutesthun an Jedermann verlangt der Apostel ohne Ausnahme des religiösen Bekenntnisses, soweit es in den Beruf der Nächstenliebe, in den Bereich der gottgeordneten Stellung fällt. Der Verein als solcher übertritt dieß nicht, indem er z. B. keine römischen oder griechischen Gemeinden unterstützt, weil dieß nicht in die Sphäre seines Berufes, in die Tendenz seiner Stiftung fällt. Das Wirken der einzelnen theilnehmenden Kirchen für ihre Glaubensgenossen zunächst stört er nicht, sofern ja den beitragenden Zweigvereinen zwei Drittel zur eigenen Disposition stehen, welche gewiß meistens den Gliedern der eigenen Partikularkirche zugedacht werden, also den Glaubensgenossen im engsten Sinne. Daß man auch von Glaubensgenossen im weiteren Sinne reden könne, wird zwar vielleicht der Herr Correspondent nicht zugeben. Wir erinnern uns aber anderweitig nicht, daß dieses bestritten werde. Wir lesen von einer Verbreitung der evangelischen Kirche im Orient neben den alt dort heimischen Kirchengemeinschaften; wir lesen von einem Kriege, den gegenwärtig christliche Glaubensgenossen in Verbindung mit den Türken gegen ihre Glaubensgenossen führen; wir sahen selbst in russischen Erlassen, die doch sonst sehr exklusiv waren, eben dieß tadeln. Mit einem Worte, man pflegt gewöhnlich engere und weitere Kreise der Glaubensgenossenschaft zu ziehen, und einer der engeren Kreise, wenn auch nicht der engste, ist die Glaubensgenossenschaft der evangelischen Kirche oder der einzelnen Kirchengemeinschaften, welche das Evangelium ohne Tradition und ohne Auktorität des Papstes als Richtschnur festhalten. Wer behauptet, ein solcher engerer Kreis der Gemeinschaft, ein solches Bewußtsein inniger verknüpfender Bande bestehe nicht, sei unhistorisch, scheint mir die Historie der Kirche selbst nicht zu kennen.

Der dritte Gegengrund lautet: Was den Verein verbindet und zusammenhält, ist Negation und Opposition gegen Rom und gegen bestimmte konfessionelle Gestaltung des kirchlichen Lebens; solche Basis aber kann wahrhaft geistliches Leben nicht erzeugen.

Der Verein will Kirchen bauen, den Gemeinden die Mittel darbieten, Seelsorger und Lehrer zu erhalten, die sie fördern auf dem Wege zum ewigen Leben, wobei er jeder Kirche überläßt, das auf dem Wege ihres Bekenntnisses zu thun. Er will die unterstützten Gemeinden nicht vermögen, eine Lehrunion einzuführen, er giebt ihnen im Gegentheile die Mittel, in der Weise ihrer Kirche durch Lehrer ihres Bekenntnisses ihr Heiligthum zu pflegen. Der Verein giebt der armen lutherischen Gemeinde Mittel, daß sie lutherische Seelsorger erhalte, damit ihr lutherisches Leben nicht verkümmere, er giebt sie ebenso den Gemeinden der Union, der reformirten Kirche. Wenn das weiter nichts ist, als Opposition gegen Rom, Negation gegen bestimmte konfessionelle Gestaltung des kirchlichen Lebens, dann verstehe ich der Menschen Handlungen, ja mich selbst nicht mehr. Ich vielmehr meine, das sei keines dieser beiden, sondern vielmehr Begründung und Befestigung des Baues der einzelnen Kirchen, damit sie konfessionell bleiben können und nicht eine Beute andrer Kirchen oder gar des Unglaubens werden. Freilich hat es der Verein nicht zunächst mit der Erzeugung geistlichen Lebens zu thun, er kann nur indirekt dahin wirken, sofern er die Mittel zu den Faktoren verschafft, welchen diese Aufgabe zusteht. Aber eine Schande ist es, all den Segen verkümmern zu wollen, den so reiche Gaben dieses Vereins in so vielen armen Gemeinden schafften. Ich denke, so viele Thränen des Dankes, so viele Lieder des Preises für die menschenfreundliche und christliche Hilfe in geistlicher Noth werden lauter zum Himmel schreien, als die Stimmen derer, die an solchem Vereine mäkeln, und doch nichts Besseres an seine Stelle bis jetzt gesetzt haben. Schafft etwas Besseres, Vollkommneres, was denselben Zweck erreicht, schaut der großen geistlichen Noth in's Auge, die allenthalben um Hilfe ruft, laßt die Stimmen der

Rufenden und Verderbenden in euere Ohren dringen, — und dann erst sagt, daß dieser Verein ein thörichtes Werk treibe; aber ihr werdet es dann nicht, ihr werdet euch berufen fühlen, auch etwas zu thun für die verkommenden Gemeinden; aber so lange ihr nichts dafür thut, so lange ihr es für recht haltet, Angesichts solcher Nothstände die Hände in den Schooß zu legen und die Gemeinden evangelischen Bekenntnisses verkommen zu lassen, so lange ihr selbst nichts Besseres begründet habt: so lange verarget es eueren Brüdern nicht, in diesem Vereinigungspunkte einen Segen zu erkennen, den sie nicht verderben, den sie pflegen wollen.

Der vierte Gegengrund lautet: Wer seine Bestrebungen theilt und seine Kräfte ihm widmet, weiß nie, welche Kirche dadurch gebauet, gefördert und gegründet wird, und giebt zu erkennen, daß ihm die verschiedenen Bekenntnisse von durchaus gleichem Werthe sind. Wer als Lutheraner beitritt, muß gewärtig sein, daß er Gemeinschaften fördert, welche die seinige zerstören wollen.

Der Schreiber dieses ist Mitglied des Gustav-Adolph-Vereines, theilt seine Bestrebungen und widmet ihm auch, soweit dieselben reichen, seine Kräfte, aber er hat von allen diesen schlimmen Folgen keine entdecken können. Er pflegt selbst, was bekanntlich jedem Mitgliede eines Zweigvereines gestattet ist, im Rathe mit zu sitzen, für welche Gemeinde die zwei ersten Drittel der Gaben seines Vereines verwendet werden sollen, er war dadurch im Stande, durch kräftige Verwendung bedürftigen Gemeinden seines Vaterlandes und seiner Kirche eine Unterstützung zuzuwenden, zu welcher seine eigenen Mittel lange nicht gereicht hätten; er weiß ferner, daß auch das dritte Drittheil, welches dem Centralverein zukommt, nur für solche Gemeinschaften verwendet wird, welche ein Recht haben, dem größeren Kreise der evangelischen Gemeinschaft zugezählt zu werden. Zu verlangen, daß man ihm speziell mittheile, an welche Summe sich gerade seine kleine Gabe anreihe; daß jedes einzelnen Gebers Gabe streng geschieden bleibe und etwa ver-

siegelt unter seinem Namen versendet werde, wird keinem vernünftigen Menschen einfallen. Wer einmal dem Vereine beitritt, darf es natürlich für keine Sünde halten, daß, wenn er zunächst seine eigenen Glaubensgenossen bedacht hat, auch eine Brosame seinen Glaubensgenossen in weiterem Sinne zufalle; er darf es für keinen Frevel halten, wenn er etwa auch dazu beigetragen hat, daß ein armer reformirter Familienvater, statt seine Kinder eine Beute des römischen Priesters werden zu lassen, nun einen reformirten Geistlichen in sein Dorf bekommen hat, der diese Kinder in der heiligen Schrift unterweiset, oder wenn ein nach dem Worte Gottes hungriger Waldenser, der vielleicht bisher wegen der weiten Entfernung seiner Kirche nur alle Jahre einmal dieselbe besuchen konnte, nun jeden Sonntag und noch öfter dieselbe besuchen kann. Er darf es nicht für vorzüglicher halten, daß diese Leute in Unkirchlichkeit verkommen und eine Beute des Lasters und der Schande werden, als daß er wenn auch nur ein Geringes beitrage, daß sie auch sich sammeln in einem Hause des Herrn. Daß der Gustav-Adolph-Verein so viele Mitglieder einzelner Konfessionen zählt, die man nicht der Lauheit in ihrem Bekenntnisse beschuldigen kann, ohne höchst ungerecht zu sein, das kommt daher, weil sie es für besser halten, daß ein evangelischer Christ auch einer anderen Partikularkirche eher in seine Kirche gewiesen werde, als in die Pfützen des Lasters und Unglaubens.

Aber muß uns denn doch diese Fürsorge nicht bedenklich werden, wenn es sich so verhält, wie uns der Herr Correspondent versichert, daß jeder Theilnehmende damit zu erkennen giebt, daß ihm die verschiedenen Bekenntnisse von durchaus gleichem Werthe seien? Der Schreiber dieses muß dieß nicht blos für seine Person verneinen, sondern kann dem Herrn Correspondenten auch versichern, daß er wohl viele Mitglieder des Vereines kenne, aber noch keinen darunter gefunden habe, dem alle Bekenntnisse von gleichem, also wohl auch von gar keinem Werthe gewesen wären. Es läßt sich wohl denken, daß ein so Gesinnter, — und daß es viele solche giebt, weiß der Schreiber

aus eigener Menschenkenntniß, — am Vereine sich nicht betheiligt und seiner Zwecke spottet; aber es ist schon etwas schwerer zu begreifen, wie ein solcher Geld und Zeit opfern sollte, um eben die Partikularkirchen in ihrem Bekenntnisse zu fördern und vor Vermischung mit anderen Konfessionen zu behüten. Sollten aber doch einzelne so Gesinnte unter den Mitgliedern des Vereines sein, was der Schreiber dem Herrn Correspondenten vorläufig auf sein Wort glauben will, so muß er wohl bekennen, diese guten Leute wissen nicht, was sie thun; sie helfen den Gemeinden Kirchen bauen, damit sie in ihrer Konfession bewahrt werden, und doch sind ihnen alle Konfessionen von gleichem Werthe.

Ein Bedenken freilich bleibt immer noch: Fördere ich denn nicht damit solche Gemeinschaften, welche die meinige zerstören wollen? Nun einem einfachen Menschenverstande, welcher die Dinge ansieht, wie sie sind, der das Einzelne für sich betrachtet und nicht Alles bis auf das Kleinste auf ein Prinzip, auf die tiefste Wurzel des Lebens zurückführt, liegt die Antwort bald nahe. Wie? wird jene arme Gemeinde in Piemont, die ich mit unterstützt habe, oder jener weite Posten in Konstantinopel, dem auch ein Schärflein von mir zufloß, meine lutherische Kirche zerstören wollen? Das kann ich nicht glauben. Oder soll ich jene der Gefahr der Zertrümmerung und des Untergangs unterliegende Gemeinde verkommen lassen, weil sie einmal vielleicht gegen meine Kirche auftreten will, was übrigens noch eine sehr unwahrscheinliche Annahme ist? Jener Samariter, der zu dem schwer Verwundeten trat, hätte vielleicht von dem Priester und Leviten, wenn sie nicht bereits vorübergegangen gewesen wären, hören können: wie? du willst einem Menschen zur Heilung seiner Schäden behilflich sein, der sich vielleicht einmal unter die Feinde deiner Religionsgesellschaft stellen will? Er aber hätte sich dadurch in seinem Werke der Hilfe nicht stören lassen, denn es handelte sich um Rettung und Bewahrung, und sein Beruf war zunächst nicht geistliche Besserung. So handelt es sich auch bei dem Gustav-Adolph-Verein zunächst

nur um die äußere Bewahrung; die innere Einwirkung muß er Andern überlassen.

Es ist eine zu kleinliche Ansicht, daß in dem Kampfe, welcher den einzelnen Partikularkirchen auch innerhalb der evangelischen Kirche auszufechten gegeben ist, die Unterstützung einer einzelnen Gemeinde oder Nichtunterstützung derselben einen Ausschlag geben soll. Dieser Kampf ist ein von Gott verordneter, weil er der Wahrheit zum Siege verhelfen soll; er ist ein nothwendiger, weil nicht von oben her kommandirte Union die wahre Einigung herbeiführen kann, sondern allein das Gebot innerlicher Nöthigung und aus christlicher Erkenntniß und Erfahrung gewordene Klarheit; er ist ein edler, denn es streiten nicht Kinder der Welt und wilde Thiere, sondern Kinder Gottes, denen es ein Ernst ist, die Wahrheit allein aus dem Schriftworte und aus der durch göttliche Führung geläuterten Erfahrung zum vollen Siege zu führen; er ist ein Kampf, auf welchen quantitative Verhältnisse überhaupt gar keinen Einfluß haben werden, ob auf der einen Seite und der andern viele oder wenige Gemeinden stehen, bei dem es sich um die Wahrheit dieses oder jenes Prinzipes handelt, das vertreten werden muß, sei es nun von vielen oder wenigen Gemeinden (denn das ist das Unwesentliche bei der Sache); es ist endlich ein Kampf, den nach meiner Ueberzeugung die lutherische Kirche am wenigsten zu fürchten braucht, denn sie ist sich bewußt, auch unter den ihr zunächst stehenden Kirchen am treuesten am Worte der Schrift zu hängen und darum hat sie auch die größeste Siegesgewißheit, obgleich sie in Demuth nicht leugnen darf, daß auch an ihr die Gebrechlichkeit alles Menschlichen haftet und daß der Herr auch sie in dem großen Kampfe prüfen wird mit seinem göttlichen Gerichtsfeuer. Was dann an ihr Holz und Stoppeln sein wird, wird der Herr verbrennen. Ueber alle Kirchen wird das Feuer der Läuterung gehen, damit ihre Glieder reif werden zu Einer Heerde unter Einem Hirten. Aber das Bedenken, daß unsere Kirche durch die Unterstützung einer reformirten oder unirten Gemeinde in ihrem Kampfe gegen beide Verlust erleide,

ist zu schwach, als daß wir ihm irgend Gehör schenken könnten. Es zeugte von zu geringem Bewußtsein der eigenen Berechtigung gegenüber den Andern, von zu kleinlicher Anschauung, als entscheide in diesem Kampfe ein Mehr oder Weniger der Gemeinden.

Das einzige wahrhaft sittliche Bedenken, das einer gründlichen Ueberlegung werth ist, scheint mir das: ist es erlaubt, eine kirchliche Gemeinschaft zu unterstützen, welche nach der Ueberzeugung meiner Kirche und meiner Person in einem Irrthum ist, wenn auch nicht in der Mehrzahl der Hauptpunkte christlicher Wahrheit, so doch in einzelnen; und mache ich mich nicht dadurch ihres Irrthums theilhaftig? Ich antworte: ja dann, wenn sie gegen besseres Wissen und Gewissen auf diesem Irrthum verharrt und wenn sie das Recht zur Unterstützung gerade auf diesen Irrthum gründet. Dann gilt es ihm entgegen zu treten und ebenso entschieden die Bitte zu versagen. Allein das werden doch nur gewissenlose Gegner sagen können, daß diese Kirchengemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirche, welche außer unserer lutherischen Kirche sich zu derselben zählen, nur aus Bosheit und um des Gegensatzes willen in dem Widerspruche gegen unsere Kirche verharren. Wir werden im Gegentheil, denke ich, gegründete Ursache haben zu gestehen, daß wir noch nicht die nöthige Ueberzeugungskraft der Rede und des Beweises, noch nicht die sieghafte Ueberführung eines herrlich gestalteten christlichen Lebens besitzen, um so siegreich alle nach Wahrheit redlich Strebenden zu überführen, und daß die Zeiten in kirchlicher Beziehung noch zu lau sind, um im großen Kampfesernste durch die Zeit zu wandeln, und nicht blos Einzelne, sondern Kirchengemeinschaften zu besiegen. Es werden ganz andere Zeiten nöthig sein, um den Sieg der Wahrheit zu vollenden, große Zeiten in Bezug auf Kampf, wie Sieg, groß in der Stärke des Bekenntnisses und der Kraft der Ueberzeugung, groß in der Treue gegen das göttliche Wort und die vom Herrn geschenkten Gaben, aber vor Allem groß in der Liebe, die langmüthig und freundlich ist,

die nicht eifert, nicht Muthwillen treibet und sich nicht blähet. Bis dahin mögen wir allerdings im Kampfe für die Wahrheit nicht ermüden, und auch der Gustav-Adolph-Verein wird Keinen, der dazu Beruf hat, an diesem Kampfe hindern; aber wir mögen auch in Demuth dabei festhalten, daß wir Kinder dieser Zeit wie Pygmäen erscheinen werden gegen die Riesen jener großen Tage. Denn wenn auch einzelne Gaben helle leuchten mögen auch in dieser Zeit, so sind sie eben doch zu vereinzelt; es fehlt an vollendeten Persönlichkeiten, die Geist und Leben zugleich sind, stark in Wort wie That, der ganze Mann ein Guß und das ein vollendeter.

Falsch ist es also zu behaupten, der Gustav-Adolph-Verein hindere an dem Kampfe, der auch innerhalb der evangelischen Gemeinschaft noch nöthig ist zwischen den einzelnen Partikularkirchen, und wenn er solches auch nicht direkt ausspreche, so sei es doch nothwendige Folge der Unterstützung fremder Gemeinschaften. Ich finde wenigstens für meine Person diese Folge und Wirkung nicht; freilich ein Kampf der Erbitterung, des leidenschaftlichen Echauffements, der Absperrung gegen alle Gründe ist nicht mehr möglich: es wird ein Kampf sein, der alles Ernstes und gerade aus Liebe zur Einheit und nicht zum Widerstreit, in aufrichtigem Suchen nach der vollen Wahrheit geführt wird. Beides, diese Unterstützung und dieser nöthige Kampf darf sich nicht ausschließen, sonst wäre der Verein allerdings eine falsche Union. Wenn ich die Unterstützung einer fremden Kirchengemeinschaft gebe und ich denke dabei: ich gebe sie dir deßhalb, weil mir dein Bekenntniß so viel werth ist, als das meine, so irre ich allerdings. Aber das hat auch der Verein nie und nirgends verlangt, er fordert nur neben der Erkenntniß der Unterschiede auch die starke, volle und wahre Betonung der Einheit, und die Einsicht, daß diese Einheit im Verhältniß zu den außenstehenden Kirchen allerdings ein enger verknüpfendes Band sei, welches den Trieb zu gemeinsamem Handeln erzeuge. Es kann eine solche Vereinigung bestehen, ohne die Pflicht des Zeugnisses gegen den Irrthum aufzuheben.

Man nehme nur das Bild von Gliedern einer Familie, welche verschieden geartet und doch vom Streben beseelt, die Wahrheit auch an ihrer Person zur Geltung zu führen, zu einem gemeinsamen Werke sich verbinden. Werden sie durch diese Vereinigung, wenn sie anders sittliche Naturen sind, sich bestimmen lassen, nicht mehr gegen ihre Fehler zu zeugen? Im Gegentheil, je näher sie zusammentreten, desto mehr werden sie sich beobachten, desto schärfer und bestimmter können sie sich ihre Fehler nachweisen, ein desto größeres Interesse müssen sie haben, diese Fehler als Hemmnisse ihres einheitlichen Wirkens zu beseitigen, desto mehr Gehör werden sie einander in Aufrichtigkeit schenken, desto entschiedener werden sie in Ablegung ihrer Fehler sein. Ja schwächliche Naturen werden zusammenwirken, indem sie die Augen gegen ihre gegenseitigen Fehler zuschließen. Aber es wird uns erlaubt sein, kirchliche Gemeinschaften nicht mit schwächlichen Naturen, sondern mit sittlich starken Charakteren zu vergleichen. Und das wagen wir gegen diejenigen, welche dem Absperrungssystem und der Isolirung des Wirkens der Kirchen das Wort reden, zu behaupten: dann erst wird einst die wahre Union des Geistes, nicht die von außen und in Halbheit gemachte unserer Tage anheben, wenn der Herr seine Kirchen zu gemeinsamem Kampfe gegen die Völker des Unglaubens aufrufen wird, wenn sie durch seinen Posaunenruf aus der Isolirtheit ihres Lebens heraustreten und in den gemeinsamen Streit hinein müssen gegen den höllischen Feind, der sie verschlingen will. Die wahre Union wird nicht aus der Isolirung, sondern aus dem gemeinsamen Handeln noch mitten in der besonderen Gestaltung, noch mit allen Schranken der Partikularkirchen versehen erwachsen; und aus dem Leben wird ein Licht zurückleuchten auf die Erkenntniß, und nicht die Theorie wird das Leben gestalten.

Um die Möglichkeit eines solchen Kampfes auch bei denen, die sich gegenseitig unterstützen, zu begreifen, bedenke man doch stets, um was es sich denn eigentlich bei solcher Unterstützung handelt, was man damit erreichen will. Wäre es freilich

möglich, eine Gemeinde, die sich noch durch einzelne Irrthümer von meiner Kirche scheidet, ganz zu gewinnen, sie vollständig zur Wahrheit zu bekehren, so wäre allerdings dieß das Höchste. Allein solche Möglichkeit ist zunächst nicht gegeben. Es handelt sich darum, zunächst die Heilsgüter, welche sie bereits besitzen kann, ihr zu bewahren. Der Gustav=Adolph=Verein will Gemeinden, welche in Gefahr stehen, um äußerlicher Noth willen zu verkümmern, von diesem Verderben erretten, ihnen die Schätze des Heils, welche sie bereits festhalten wollen, sichern. Tritt er mit seiner Hilfe nicht nahe, so werden sie auch das bereits Besessene verlieren, werden eine Beute der Unkirchlichkeit oder der lauernden römischen Kirche werden. Es ist also hier zunächst nur die Wahl gelassen, entweder eine solche Gemeinde ganz verkommen zu lassen oder sie in dem Stand positiver Erkenntniß, den sie bereits inne hatte, zu bewahren. Welcher Christ könnte hier nur einen Augenblick mit seiner Entscheidung zögern? Man überlege wohl, die Mitglieder des Gustav=Adolph=Vereines entscheiden sich für das Letztere, sie wollen evangelische Gemeinden auch anderer Partikularkirchen eher retten, als sie verderben lassen, weil sie in dem Bestande ihres kirchlichen Lebens, das sie bereits besitzen können, eine höhere Garantie finden, daß sie das Heil erwerben, als wenn dieselben zu Grunde gehen. Die Gegner des Vereines entscheiden sich für das Erstere; sie sehen dieselben lieber eine Beute der Verführung und der Welt werden, als daß sie sich regten, etwas für die Bewahrung ihres kirchlichen Lebens zu thun. Solche Hartherzigkeit und Fühllosigkeit, solches beschränkte Verfahren ist wahrlich dem ein Räthsel, welcher einen Blick in die Veröffentlichungen des Gustav=Adolph=Vereines gethan, der den dringenden Hilferuf von so vielen Seiten gehört und ein Herz für unsere evangelische Gemeinschaft bewahrt hat. Nein, die also als Gegner eines so edeln Vereines auftreten, können nichts von diesen Nothständen wissen; sie würden sich wahrlich noch in derselben Stunde, da sie dieß lesen, aufmachen, um ihre Sünde abzu=

thun und ihre Herzenshärtigkeit durch den Geist der Liebe erweichen zu lassen.

Wenn Ihr wirklich nur durch konfessionelles Bedenken an solcher Wirksamkeit gehemmt seid, warum macht Ihr Euch denn nicht auf und gründet konfessionelle Unterstützungsvereine, damit Ihr wenigstens die Nothleidenden Eurer Kirche nicht verkommen laßt? So würde derselbe Zweck am Ende doch auch, wenn auch in anderer Form, so ziemlich erreicht. Aber, sagt Ihr vielleicht, wozu bedarf es eines Vereines? Unterstützung armer Gemeinden läßt sich auch ohne Vereine erreichen. Wir sagen aber: nein! In diesem Umfange, in dieser Ausdehnung, in so weitreichende Ferne, in so sicherer Weise läßt sich ohne einen solchen Verein nicht wirken. Das zeigt sich in der Geschichte des Gustav-Adolph-Vereines am besten. Wie viele Nothstände sind erst durch ihn bekannt geworden, wie ist erst durch ihn ein systematisches Wirken möglich geworden, wie hat die Mildthätigkeit erst durch ihn eine Uebersicht erlangt über den weiten Kreis der Noth! Ohne solchen Einheitspunkt wissen weder die Bittenden den Centralpunkt, wohin sie sich zu wenden, noch die Gebenden, wohin sie ihre Mittel zunächst zu vereinen haben. Erst dadurch ist man aus der gewöhnlichen Beschränktheit der Fürsorge für seine Landeskirche auf einen weiteren Plan gestellt worden.

Nehmen wir an, dieser Unterstützungsverein hätte einen anderen Gang der Entwicklung genommen. Es hätte sich in jeder Kirchengemeinschaft, die sich zur evangelischen Kirche zählt, ein besonderer Verein gebildet, — und an einem solchen konfessionell geschiedenen theilzunehmen, würden sich doch auch wohl unsere Gegner nicht gescheut haben — würden diese sich doch nicht auch hie und da die Hand gereicht haben? Gesetzt, der eine Verein, durch übergroße Noth seiner Gemeinden gedrängt, außer Stande in dringenden Fällen zu helfen, sähe einzelne seiner Gemeinden in Gefahr, eine Beute der römischen Kirche zu werden oder in Unglauben sich zu verlieren, und wüßte den Verein der verwandten Kirche in Ueberfluß, würde

er sich nicht eher an diesen wenden, ehe er seine Gemeinden verkommen ließe? Und der im Ueberflusse von Mitteln befindliche Verein, würde er wohl eine solche Bitte hartherzig zurückweisen? Oder es befände sich eine unserer Gemeinden in fremden Landen, zu der unser Arm nicht reichte, zu welcher unsere Mittel nach den Gesetzen jenes Staates nicht gelangen dürften. Nur der Verein der verwandten Kirche hätte die Macht, für dieselbe zu sorgen. Würden wir uns schämen, ihre Hilfe, ihre Verwendung in Anspruch zu nehmen? Würden jene hartherzig genug sein, solchen Bruderdienst zu verweigern? Ich glaube nicht. Wir haben der Fälle genug, wo eine befreundete evangelische Kirche sich für Glaubensverwandte, die nicht unmittelbar Glaubensbrüder waren, kräftig verwendete und sie durch ihren Einfluß schützte: hätte solche Liebe vielleicht nicht Statt finden sollen? Ich weiß nicht, ob ein evangelischer Christ bis zu diesem Extrem der Härte fortschreiten kann; aber wenn er es nicht thut, wenn er solche Hilfe für recht erklärt, aber sie eben unter die Ausnahmen setzt, so erwidere ich: auch die Ausnahme muß recht sein, und was als Ausnahme sittlich begründet ist, darf überhaupt nicht sittlich faul sein; denn das sittlich Gute kennt überhaupt keine Ausnahmen.

Warum aber ist man doch nicht bei solchen konfessionellen Vereinen stehen geblieben? warum hat man einen Verein für alle Evangelischen gegründet? Wir könnten einfach sagen: weil überhaupt keine konfessionellen Vereine vorhanden waren; allein es ist noch ein höherer Grund, der gerade hier zur Vereinigung drängte. Die Gefahr für die verschiedenen evangelischen Gemeinschaften von Seite der römischen Kirche, wie der Freigeisterei ist die gleiche. Gleiche Gefahr verbindet auf kirchlichem, wie weltlichem Gebiete. Ferner sind die Kräfte der einzelnen evangelischen Gemeinschaften zu verschieden; einzelne zu schwach, um für sich allein ihre Noth zu decken. Man denke an die armen Christen Piemonts. Sie würden vielleicht, wenn alle evangelischen Kirchengemeinschaften so exklusiv dächten, eine Beute der Vernichtung, wenigstens theilweise werden. Endlich

ist bei der Vereinigung so bedeutender Mittel, wie sie nur die Vereinigung der evangelischen Kirchen liefert, erst eine wahrhaft großartige und erfolgreiche Wirksamkeit möglich. In solcher Vereinigung dem gemeinsamen Feinde gegenüber haben wir aber auch ein geschichtliches Vorbild an dem Corpus Evangelicorum im deutschen Reiche. Es ist nichts Gemachtes, geschichtlich durchaus Unbegründetes, es ist ein natürliches Erzeugniß der gemeinsamen Gefahr.

Allein bleibt denn nicht für den konfessionell Gesinnten die Gefahr einer Union, das heißt einer nicht zu billigenden Gemeinschaft in Lehre und Bekenntniß dabei bestehen? Das ist hauptsächlich die Befürchtung, welche so viele innerhalb unserer lutherischen Kirche von diesem Vereine noch ferne hält, oder sie nur mit zaghaftem Gewissen in demselben sein läßt. Welches ist denn der Unterschied dieser Vereinigung von der Union? Man sagt gewöhnlich, dieß Eine ist die Union der Werke, jenes Andere die Union der Lehre; und dieses einzige fremde Wort macht sie schon schüchtern und bange; als ob nicht eine Union rechter Art die vollkommene Gestalt des Christenthums wäre, als wenn nicht die Union des Geistes mit dem heiligen Geiste das höchste Ziel des Christenlebens, ja die Union der Kirche in Glaube, Bekenntniß und Leben die schöne Gestalt derselben wäre, um welche der Herr gebetet hat. Lassen wir uns durch eine Union der Lehre, welche wir mit dem Bekenntnisse unserer Kirche richten und verwerfen, nicht abschrecken, nach jener wahren Union der Kirchen, wie des Einzellebens zu trachten, die wahrlich unser höchstes Ideal sein muß. Aber das ist klar, diese Union der Werke, diese Vereinigung zu gemeinsamem Wirken erfordert durchaus nicht eine Union der Lehre; denn diese Wirksamkeit des Gustav-Adolph-Vereines hat mit der Erörterung, Scheidung oder Verschmelzung der Differenzpunkte gar nichts zu thun; seine Thätigkeit zielt allein auf Unterstützung hilfsbedürftiger Gemeinden, und er muß es Andern überlassen, den Kampf über jene Differenzen zu führen; er will der Samariter sein, der vom Untergang leiblicher Noth rettet; ist dann der Gerettet

auch geistlich zu berichten und zu vermahnen, so sind dafür andere Faktoren gesetzt. Würde der Gustav-Adolph-Verein sich herausnehmen, mit seiner Unterstützungsgabe auch Verhaltungsmaßregeln in Bezug auf Lehre und Verfassung zu übersenden: dann böte sich freilich für das Urtheil ein anderer Standpunkt dar. Aber das hat ihm noch Niemand nachgewiesen und wird ihm Niemand nachweisen, daß er irgendwie auf Convertirung hingewirkt habe.

Wenn nun der Herr Correspondent antworten wird, daß doch bei Vereinsversammlungen manches Wort zu Gunsten der Union gesprochen worden sei und manche zarte Rücksicht auf die Confessionen nicht beachtet wurde: so läßt sich das mit Recht tadeln, aber nicht am Verein, sondern am Einzelnen. Und wessen Schuld ist's am Ende, wenn die Männer der Union allein das Wort erhalten, und hie und da ein Wort des Zornes fallen lassen, als eben der Confessionellen, die sich so sehr zurückziehen und dabei nicht vertreten sein wollen? Mitwirken gibt auch Mitberücksichtigung und Mitvertretung.

Darum schließen wir uns nicht aus von einem Vereine, dem man wahrlich nicht die Vernachlässigung unserer lutherischen Gemeinden vorwerfen kann. Er hat bisher ohne Leidenschaft und Vorurtheil geholfen, er hat namentlich unserer bayerischen Landeskirche viele Unterstützung zu Theil werden lassen. Es verstecke sich nicht die träge Unlust, für kirchliche Bedürfnisse etwas zu opfern, hinter dem Vorwand, hier sei eine unrechte Sache. Es entscheide für uns nicht ein angelerntes Schlagwort, sondern die freie Prüfung der Sache. Gefällt uns etwas nicht an einem Vereine, der offenbar erst in der Entwicklung begriffen ist, so merken wir, das Gute wird nicht durch Vernichtung gebaut, sondern durch Förderung. Ein Jeglicher diene hier mit der Gabe, die er empfangen hat. Was so viel Gottes Segen gebracht hat, wird nicht untergehen; es mag sich vielfach anders noch gestalten, aber sein Zweck ist ein edler und wird darum bleiben, und die Dankesthränen derer, die durch ihn ein Haus des Herrn gefunden haben, werden den Grund dieses

Gewächses netzen, daß es immer herrlicher emporwachse zum Preise Gottes. E.

Die neue Ausgabe der Würtemberger Summarien.

Es ist bereits bekannt, daß unsere oberste Kirchenbehörde nach dem Gutachten der letzten Generalsynode die Einführung eines „das A. u. N. Testament umfassenden biblischen Erbauungsbuches, durch welches die Gemeinden in das Verständniß der heiligen Schrift in einfacher populärer Weise kurz und bündig eingeführt werden sollen," beschlossen und zu diesem Endzwecke die s. g. Würtemberger Summarien erwählt hat. Da ein unveränderter Abdruck dieses Werkes natürlich nicht genügen könnte, so haben einige Geistliche eine Revision desselben zur Herstellung einer neuen Ausgabe übernommen. Sie haben sich zuvörderst über die dabei zu beobachtenden Grundsätze vereinigt, diese in ein Programm gebracht, letzteres zugleich mit Proben der Bearbeitung dem k. Oberkonsistorium vorgelegt, und die Gutheißung der hohen Kirchenbehörde in beiderlei Hinsicht erlangt.

Als leitende Grundsätze haben sie folgende aufgestellt:

§. 1. Da die oft nur in sehr losem Zusammenhang angehängten Zusätze der zweiten Ausgabe vom Jahre 1709 zum großen Theil als unwesentlich, die leichte Uebersichtlichkeit der ersten Ausgabe vom Jahre 1659—72 störend und die zweckmäßige Kürze derselben hin und wieder ohne sonderliche Frucht beeinträchtigend erscheinen, so soll bei der Bearbeitung die erste Ausgabe vorzugsweise benützt werden; die wenigen aus der zweiten Ausgabe beibehaltenen Zusätze sollen durch ein Sternchen (*) oder sonst wie bezeichnet werden.*)

---

*) Außer den hier namhaft gemachten gibt es noch eine dritte Ausgabe der Summarien von 1721 und eine vierte von 1786 bis

§. 2. Bei der Trefflichkeit und Gediegenheit des Werkes sollen Aenderungen so wenig als möglich vorgenommen werden, doch nicht zu umgehende auch nicht völlig ausgeschlossen sein.

§. 3. Es betreffen diese Aenderungen sowohl den Inhalt, als die Form.

§. 4. Was den Inhalt anlangt, so sind Aenderungen da nicht zu umgehen, wo offenbar und anerkannt unrichtige Auslegung sich findet.

§. 5. Solche Aenderungen werden namentlich bei den prophetischen Büchern statt finden müssen, indem hier die Auslegung bald zu sehr in's Weite geht, bald auf einen zu engen Kreis sich beschränkt und so entweder den Textesworten oder dem Schriftinhalte überhaupt, in so fern er ein weissagender ist, widerspricht.

§. 6. Wo hier Aenderungen vorgenommen werden, ist von dem Vorliegenden so viel als möglich beizubehalten. Es läßt sich nämlich hie und da schon durch Auslassung viel helfen oder durch kleine Zusätze die richtige Erklärung geben.

1810. Die dritte ist der zweiten völlig gleich, die vierte Ausgabe dagegen ist eine völlig neue Bearbeitung, die mit jener von 1659 nur den Namen gemein hat. In dieser letztern sind die drei ersten Evangelien von Roos, Johannes von Greisinger, die Apostelgeschichte und die Briefe an die Römer und Galater von Kleß, 1. Korinther von Götz, 2. Korinther und Offenbarung von Roos, die übrigen apostolischen Briefe von Sartorius, Rapp und Osiander, die 3 Johanneischen von Rieger, die alttestamentlichen Bücher von Roos, Märklin, Finkh, Dapp, Köstlin, Schelling u. A. So viel Treffliches die vierte Ausgabe auch enthält, so macht doch, weil den einzelnen Arbeiten durchgängig die Individualitäten ihrer Verfasser auf's stärkste aufgeprägt sind, das Gesammtwerk nicht den wohlthätigen Eindruck jener Glaubens- und Geisteseinheit, die sich uns in den alten Summarien überall kund gibt.

§. 7. Was von der Auslegung gilt, das gilt im Allgemeinen auch von der auf sie basirten Anwendung oder von den im Buche sogenannten „Lehren".

§. 8. Das am Schlusse des §. 6 Gesagte reicht aber nicht immer hin; es ist hie und da an die Stelle des Gegebenen geradezu ein Anderes oder Neues zu setzen, da nämlich, wo sich weder durch Auslassung noch durch kleine Zusätze das Richtige gewinnen oder das Vorliegende zum Richtigen wenden läßt.

§. 9. Was die Form anlangt, so sollen

a) offenbare sprachliche Unrichtigkeiten verbessert,

b) obsolete Bilder z. B. den großen Hansen in die Wolle greifen u. dgl. geändert oder weggelassen,

c) gar zu unbräuchlich gewordene Ausdrücke mit üblicheren vertauscht,

d) lateinische und überhaupt fremde Wörter deutsch wiedergegeben und

e) die Interpunktion und Schreibart den jetzt geltenden Regeln angepaßt werden.

§. 10. Die einzelnen Theile der Kapitel sollen wie im Original durch römische Ziffern — zudem aber auch der Umfang derselben durch Beifügung der Verszahlen so angezeigt werden, daß zur Ersparung des Raumes beide ihre Stellung nicht über, sondern auf gleicher Linie mit dem Texte erhalten.

§. 11. Die so oft wiederkehrende Ueberschrift „Lehre" oder „Lehren" soll weggelassen, jedoch zwischen der Auslegung und Anwendung ein Absatz gemacht werden.

Die Herausgeber beabsichtigten sich über ihr Unternehmen in einer Ankündigung auszusprechen, welche zugleich mit den beiden ersten Heften, die demnächst die Presse verlassen werden, erscheinen sollte. Da aber diese Zeitschrift (Oktober, 1855 S. 238 ff.) bereits einen Artikel über oder eigentlich gegen die Würtemberger Summarien und ihre „Repristination", wie sich der mit S. unterzeichnete Verfasser dieses Artikels ausdrückt,

gebracht hat, so erscheint es gerathen, ja selbst geboten, noch vor Erscheinen der ersten Abtheilung des Werkes sich über die Art und Weise, Ziel und Endzweck der neuen Bearbeitung öffentlich auszusprechen, damit nicht der Sache, noch bevor sie in's Leben getreten ist, ein übles Geschrei gemacht werde.

Herr S. spendet den Summarien im Eingange seines Votums ein hohes Lob. Er nennt sie „die alten, trefflichen und lange bewährten", ein Werk „das in Würtemberg lange Zeit in hohen Ehren gestanden und mit vielem Segen gebraucht worden sei", er rühmt an ihnen „die Glaubenseinheit, die sich von Anfang bis zu Ende hindurchziehe; obgleich sie das Werk vieler Jahre, das Werk verschiedener Männer ꝛc. seien, finde sich darin doch immer und überall der Eine christliche Glaube." „Christus Jesus der Herr über Alles ist's, den die Summarien überall finden und predigen." „Siehe da den Glauben der lutherischen Kirche, aber auch die rechte Analogie des Glaubens, als den rechten Gradmesser und Maaßstab für Alles." Ferner rühmt er an ihnen „die Einfalt des Wortes und stimmt dem Urtheile der Tübinger Fakultät bei, welche davon sagt: Gewißlich, es streitet Kunst und Deutlichkeit, Geheimniß und dessen Oeffnung, Kürze und unerschöpflicher Reichthum verwunderlich in solcher Arbeit mit einander." Endlich erkennt er auch „den praktischen Sinn an, der überall Gold zu Tage zu fördern wisse," und sein Schluß ist: „Wer sieht nicht, daß mit solch' einem Erbauungsbuch viel Segen kann gestiftet werden?"

Dieses Lob acceptiren wir im Namen unserer Summarien auf's bereitwilligste und freuen uns desselben, denn es ist völlig in der Wahrheit gegründet und beweist zugleich, wie uns dünkt, zur Genüge, daß es mit den Ausstellungen, welche Herr S. darauf folgen läßt, mit den Mängeln, die sich ihm (und nach Ausweis unsers Programmes nicht ihm allein) an den Summarien kund geben, doch nicht so große Gefahr haben könne, daß die Einführung einer neuen Bearbeitung dieses Werkes, wie er S. 245 ausspricht, „als eine verfehlte Repristination," ja als „ein Unglück" für unsere Landeskirche beklagt

werden müßte. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, den Widerspruch nachzuweisen, der in dem anfänglichen Lob und dieser endlichen Schlußfolgerung liegt; Unbefangene werden es von selbst erkennen, daß die Wiedereinführung eines „trefflichen, lange bewährten Buches, das vom Anfange bis zu Ende in Einheit des wahren Glaubens, schlicht und einfältig in Worten, mit einem praktischen Sinn, der überall Gold zu Tage zu fördern weiß," verfaßt ist, „das nach des Herrn Sinn das Rechte will und deßhalb gewiß auch reichen Segen haben und bringen muß," das Hr. S. selbst mit einer Perle unter einer verborgenen Hülle und mit einem tief gründenden, still fließenden Wasser vergleicht — doch gewiß nicht als Unglück für unsere Landeskirche betrachtet werden könne. Gehen wir vielmehr zur Beleuchtung der Mängel über, welche Herr S. an den Summarien gefunden hat!

Es sind diese drei: 1) daß das vorwiegend praktische, paränetische Interesse, gegen welches die Auslegung allzusehr zurücktrete, zu dürftig bedacht sei; 2) der Mangel aller genetischen Entwickelung und 3) der Mangel einer organischen heilsgeschichtlichen Erkenntniß, wodurch sämmtliche prophetische Bücher des A. und N. Testaments in den Summarien für unsere Zeit mit ihrem Bedürfnisse unbrauchbar und ungenügend würden.

Nun, unser oben der Hauptsache nach mitgetheiltes Programm zeigt, wie wir denken, zur Genüge, daß wir nicht an unsere Arbeit gegangen sind, ohne die den Summarien in der That anklebenden Mängel zu erkennen, sowie auch, daß uns nichts ferner liege als das Unterfangen, sie mit denselben zum Unglück für unsere Landeskirche zu repristiniren, wie Herr S. so ohne weiteres voraussetzt, und dadurch das Compliment, das er uns im Eingange seines Artikels als „tüchtigen Männern" macht, in sein Gegentheil verkehrt. Wir wären in der That sehr untüchtig zu diesem Werke, wenn wir auch nur einen Augenblick der Meinung gewesen wären, als beziehe sich unsere Arbeit lediglich auf „die äußere zufällige Form und Gestaltung", habe aber den Inhalt in allen Fällen zu lassen,

wie er ist. Die Summarien sind Menschenwerk, und haben also neben ihren hohen Vorzügen auch ihre Mängel; die Frage aber ist die, ob diese Mängel so weit beseitigt werden können, daß sie gegen die sonstige Trefflichkeit des Inhalts verschwinden, oder ob sie dem Werke einen character indelebilis aufdrücken, der es für immer dem öffentlichen kirchlichen Gebrauche entziehen müßte.

Führen wir also die Ausstellungen des Herrn S. auf ihr richtiges Maß zurück. Daß das praktische Moment in den Summarien mit besonderer Vorliebe und gutem Geschicke behandelt ist, rechnen wir ihnen nicht zum Tadel, sondern zum Lobe an. Allerdings tritt nicht selten die eigentliche Textesauslegung dagegen zu sehr zurück, aber in diesen Fällen wird es eben an den Herausgebern sein, derselben durch bemessene, im Geiste des Ganzen gehaltene Nachhilfe zu ihrem Rechte zu verhelfen. Nothwendige Ergänzungen und Erweiterungen schließt unser Plan nicht aus, sondern ein. So z. B. wenn die wichtige Stelle Phil. 2, 5—11 mit den Worten abgethan wird: — — „dessen (Christi) Exempel Paulus uns vorhält, der ist in göttlicher Gestalt gewesen, hat sich aber deß nicht überhebt, sondern gedemüthigt und erniedrigt als der geringste Knecht bis zum Tode", oder wenn der Schluß des Briefes an die Epheser Kap. 6, 18—24 ganz übergangen ist, so muß hier auf geeignete Weise dem offenbaren Mangel abgeholfen werden. Und das kann hier und überhaupt geschehen, d. h. es kann ein richtiges Verhältniß zwischen Auslegung und Anwendung des Bibelwortes hergestellt werden, ohne daß dadurch der Gesammtcharakter des Werkes alterirt und ein fremdartiges Element in dasselbe hineingebracht werde. Eben so verhält sich's mit dem von Hrn. S. gerügten Mangel einer „genetischen Entwickelung", wie er es nennt. Doch schlagen wir denselben lange nicht so hoch an, wie er, und können deshalb auch nicht versprechen, daß wir dieser „genetischen Entwickelung" soweit Raum geben werden, als Hr. S. vermöge seiner Hinweisung auf Heim's Bibelstunden für nothwendig zu halten scheint. Denn

wir haben es mit Summarien zu thun, die nicht Alles geben können und wollen, was bändereiche Commentare in geistreicher Ausdeutung der Einzelnheiten liefern; hier genügt es, einen richtigen Ueberblick über das Ganze unter Hervorhebung der besonders wichtigen Ausgangs- und Anhaltspunkte zu gewähren, und wenn unsere Gemeinden so viel Erkenntniß aus Gottes Wort sich zu eigen machen, als sie aus den Summarien erlangen können, so werden wir auf lange hin, ja wohl für immer zufrieden sein dürfen. Einzelne können tiefer eindringen, weiter gefördert werden; für das christliche Volk im Ganzen werden die Summarien immer das richtige Maß gewähren. Uebrigens verweisen wir auch hier auf unser Programm, dem zufolge auch in dieser Beziehung das Nöthige geschehen soll, namentlich um Mißverständnissen vorzubeugen, wie sie aus den von Herrn S. S. 243 angeführten Beispielen hervorgehen könnten; doch werden solcher Fälle im Ganzen nur wenige sein.

Der hauptsächlichste Mangel der Summarien — hierin stimmen wir mit Herrn S. vollkommen überein — liegt in der Behandlung der prophetischen Theile der heiligen Schrift, insbesondere so weit diese die künftigen Schicksale Israels, die Entwickelung des Reiches Christi bis an das Ende und den Zusammenhang beider betreffen. Ja, „hier liegen, sagen auch wir, die Fortschritte der neuern Exegese, die so wenig schon abgeschlossen sind, daß sie vielmehr erst die Bahn für ein weiteres und tieferes Eindringen gebrochen haben". Aber wie nun? Soll man warten, bis die neuere Exegese hierin zum Abschlusse gekommen ist, oder kann nicht der bereits feststehende sichere Gewinn, den uns die Theologie der Gegenwart bietet, für die Summarien nutzbar gemacht, auf sie über-, in sie hineingetragen, und dadurch ihrem Mangel auch in dieser Hinsicht, ohne, wie bereits oben als allgemeine Regel bemerkt worden ist, ihren Gesammtcharakter zu beeinträchtigen, genügend abgeholfen werden? Hätten wir uns diese Frage verneinen müssen, so würden wir unsere Arbeit nimmer unternommen haben. Allein wir waren von Anfang an überzeugt, daß auch hier die Sum-

marien der nöthigen Nachbesserung Raum geben, ohne daß dadurch eine Flickarbeit entstünde, die sich etwa wie neue Lappen auf einem alten Kleide ausnehmen würde. Die altprotestantische Auslegung der prophetischen Weissagungen ist eine vorzugsweise spiritualistische, was z. B. die Propheten von der Zukunft Israels sagen, das haben unsere früheren Exegeten ohne weiteres auf das geistliche Israel, die Kirche des Neuen Bundes, gedeutet. Das ist ihr Fehler und hat dennoch auch seine Berechtigung, jedoch nicht wie es dort gegeben ist, als Textesauslegung, sondern als paränetische Anwendung auf und für die Christenheit; setzen wir nun die richtige Textesauslegung bei, so wird auch dieser Mangel beseitigt sein. Darum hat auch derjenige, welcher durch besondere Studien nach dieser Seite hin vorzugsweise dazu befähigt ist, die Behandlung der prophetischen Bücher übernommen.

Die Summarien empfehlen sich gerade dadurch zu einer neuen Bearbeitung und Einführung, daß sie so ganz zum Vorlesen in Betstunden sich eignen. Das kann man von keinem der von Herrn S. angeführten Werke sagen, Caspari's Katechismuspredigten und Leidinger's Betrachtungen ausgenommen, welche aber in kurzer Zeit durchgelesen sind. Heim's Werk erachtet Herr S. selbst nicht als geeignet, Besser's Bibelstunden, wie vortrefflich sie auch sind, eignen sich auch nicht dazu, wenigstens nicht für unser Volk; es fehlt gerade das für unser Volk so nöthige paränetische Element oder tritt wenigstens sehr in den Hintergrund. Was ist also zu thun? Herr S. gibt den Rath, „man solle warten, bis uns Gott ein biblisches Erbauungsbuch schenkt." Aber warum warten, wenn schon ein passendes Werk, das von den ihm anklebenden Mängeln so leicht gereinigt werden kann wie die Würtemberger Summarien, vorhanden ist? Sodann, ein Erbauungsbuch über die ganze heilige Schrift zu liefern, wird nie das Werk eines einzigen Mannes sein, es werden sich immer dazu mehrere vereinigen müssen. Gesetzt nun, sie fänden sich zusammen: so ist doch sehr die Frage, ob sie ihre Aufgabe mit dem praktischen

Geſchick, in der Einheit des Glaubens, in dem kirchlich-objektiven Geiſte, in der Einfalt und Kraft des Wortes, welche wir an den Verfaſſern der Summarien bewundern, zu löſen im Stande wären. Es iſt auch nicht zu fürchten, daß die ſchon vorhandenen guten Bücher durch die Einführung der Summarien verdrängt werden, ſie laſſen ſich mit und neben denſelben ſehr wohl gebrauchen. Wer z. B. Capitel von größerem Umfange und wichtigem Inhalte nicht auf einmal vorleſen will, dem zeigen die Summarien ſelbſt vermittelſt ihrer Abtheilungen durch römiſche und arabiſche Ziffern, wo er abbrechen kann, und in ſolchen Fällen laſſen ſich dann anderweite Materialien zur Ausführung und Erweiterung der Abſchnitte benützen. Eben deshalb haben wir auch jene Bezifferung beibehalten und überall noch die Verszahlen beigeſetzt, damit man ſich beim Gebrauche leichter orientiren könne. M.

Dr. Kliefoth's acht Bücher von der Kirche.

Erstes Buch.

Als wir gleich nach dem Erscheinen des Kliefoth'schen Werks über die Kirche gegen die darin dargelegte Lehre vom Amte der Gnadenmittel unsere Bedenken kundgaben, waren wir keineswegs der Meinung, als hätten wir hiemit der Anforderung, welche ein Werk von solcher Bedeutung an uns stellt, ein Genüge gethan. Wir glaubten nur unsern Widerspruch gegen diejenige Anschauung des verehrten Verfassers vorausschicken zu müssen, deren Anwendung auf das kirchliche Leben uns am unmittelbarsten gefahrdrohend schien.

Indem wir uns jetzt anschicken, das ganze Werk, so weit es bis jetzt vorliegt, prüfend zu betrachten, können wir nicht verschweigen, daß es uns lieber wäre, wenn der Verfasser, anstatt lediglich seine Anschauung von der Kirche darzulegen, mit einer Untersuchung begonnen hätte, was es um die Kirche sei. Denn die Prüfung einer Untersuchung ist um deßwillen fruchtbarer, als die einer solchen Darlegung, weil sie mehr austrägt für die Ermittelung des Ganges, den man einzuschlagen hat, um zu einem gesicherten Ergebnisse zu gelangen. Nachdem der Verfasser S. 7 damit beginnt, zu sagen, was es um die Kirche sei, und es dann die Aufgabe des ersten seiner acht Bücher sein läßt, das in dieser Aussage Beschlossene auseinanderzulegen; so sind wir nun darauf angewiesen, nur immer die einzelnen Bestandtheile dieser Darlegung zu prüfen, und können, wo wir dieselben unrichtig finden, nur mittelbar inne werden, woher ihre Unrichtigkeit rührt.

Die Kirche, so lautet die in dem ersten Buche auseinandergebreitete Aussage des Verfassers, ist das Reich Gottes in derjenigen Zeit, da die Menschheit zu dem fertigen Heil versammelt wird. Man sollte hiernach erwarten, daß zunächst eine Darlegung folgte, was es um das Reich Gottes überhaupt, und dann, was es um dasselbe in der genannten Zeit, also was es um das fertige Heil und um die Sammlung der Menschheit zu demselben sei. Eine begründete Näherbestimmung des Begriffs Reich Gottes wäre um so mehr am Orte gewesen, als ihn der Verfasser nachmals nicht so gebraucht, wie man zunächst geneigt sein muß ihn zu fassen. Denn man sollte denken, Gottes Reich sei vorhanden, sobald vorhanden ist, worin Gott waltet. Der Verfasser aber sagt, Gott habe vor seinem Reiche den Kosmos geschaffen, und schaffe für diesen und aus ihm sein Reich. Er unterscheidet nämlich S. 44 drei im Kosmos bestehende Reiche, das Naturreich, das Reich der Finsterniß und das Gnadenreich, und das dritte derselben ist ihm eins mit dem Reiche Gottes. Wir wollen hierüber nicht mit ihm rechten, sondern ersetzen lieber die Bezeichnung Reich Gottes durch die Bezeichnung Gnadenreich.

Nicht so leicht können wir über ein anderes Bedenken hinwegkommen. Während der Verfasser das eine Mal S. 7 sagt, der Kosmos, das heißt, die aus Einem Blute stammende und in Eine ethische Gemeinschaft verbundene Menschheit, sei der Stoff, aus welchem Gott die Kirche schafft; so bezeichnet er dagegen ein ander Mal S. 40 denselben Kosmos nur als den Schauplatz, auf welchem sich die drei Ordnungen, wie er sie hier nennt, die von Gott geschaffene Naturordnung, die vom Argen angerichtete Unordnung und die von Gott gestiftete Gnadenordnung entwickeln: eine Weise der Bezeichnung, bei welcher es das Ansehen gewinnt, als ob jene drei Reiche auch abgesehen von der Menschheit vorhanden zu denken wären und von ihr unterschieden werden könnten. So sehr wir nun gutheißen, daß Dr. Kliefoth das Verhältniß des Kosmos zu den persönlichen oberen Mächten, wie er sie nennt, zu dem dreieini-

gen Gotte und zu Satan nachdrücklich betont, durch welche das Dasein und Sosein des Kosmos bestimmt und beherrscht werde; so müssen wir doch andererseits erinnern, daß es weder ein Naturreich oder Gnadenreich Gottes, noch ein satanisches Reich der Finsterniß gibt ohne den Menschen, welchen Gott dazu erschaffen und erlöst, und welchen Satan dazu betrogen hat, um ein Reich zu haben. Da die Kirche, wie Dr. Kliefoth sich ausdrückt, eine Phase des Gnadenreichs, das Gnadenreich einer gewissen Zeit ist, so könnte die Vorstellung, als ob es auch abgesehen von der Menschheit und ohne sie jene drei Reiche gebe, auf die Anschauung von der Kirche einen bedenklichen Einfluß üben.

Nachdem die drei Reiche der Schöpfung, der Finsterniß und der Gnade unterschieden sind, so ist das nächst Wichtige, genau zu bestimmen, wie sich dieselben zu einander verhalten, was die Menschheit von der Schöpfung her, was sie durch die Verführung Satan's und was sie durch Gottes wiederherstellende Gnade ist oder wird. Aber hierauf hat sich Dr. Kliefoth weniger eingelassen, als man wünschen muß, zumal wenn man ihn nachgehends S. 62 Sitte, Bildung, Wissenschaft, Kunst, Staat u. s. w. als ursprünglich von Gott gewollte Dinge bezeichnen sieht, in welchen sich die Menschheit nach dem Schöpferwillen Gottes zu einem heiligen Hause Gottes hätte entwickeln sollen. Alle diese Bezeichnungen müßten zum mindesten in einem ganz andern Sinne genommen werden, als den sie insgemein haben, wenn sich das, was damit gemeint ist, mit dem durch die Schöpfung gesetzten Stande des Menschen vertragen sollte. Sitte ist eine Gestaltung des Gemeinlebens, welche den Mangel der Heiligkeit, Bildung eine Gestaltung des Einzellebens, welche den Mangel der Vollkommenheit zur Nothdurft ersetzt; Wissenschaft und Kunst sind Erzeugnisse eines Bedürfnisses, welches den Mangel unmittelbaren Erkennens und Herrschens anzeigt, und die staatliche Form der Gemeinschaft ist nach der Schrift nicht eher gewesen, als bis durch die wunderbar entstandene Verschiedenheit der bis dahin

Einen Sprache die Familie der Menschheit in eine Vielheit von Völkern zertrennt wurde. Die Einheitlichkeit des menschlichen Lebens und der Menschheit, welche durch die Schöpfung gesetzt war, schließt alle diese Erzeugnisse einer Geschichte aus, welche durch die zwischeneingekommene Sünde bestimmt worden ist. Wenn nun aber, wie Dr. Kliefoth sagt, die Gnadenordnung und also an ihrem Theile die Kirche, diese Phase des Gnadenreichs, eine Wiederherstellung der Naturordnung ist, so muß das Verständniß derselben zu einem nicht geringen Theile davon abhängen, wie man hierüber denkt.

Von dem Gnadenreiche selbst sagt der Verfasser, daß es in drei Perioden seinen Verlauf habe. „Der erste Aeon war die Zeit der Offenbarung, welche sich von der ersten Verheißung des Herrn bis zu seiner Erscheinung im Fleische erstreckte: in ihr kamen der Herr und sein Heil in die Welt. Der zweite Aeon ist die Zeit der Kirche, welche sich von der ersten Zukunft des Herrn bis an seine Wiederkunft erstreckt: in ihr kommt die Welt durch die Predigt des Evangeliums zu dem Herrn und seinem Heil. Der dritte Aeon wird die Zeit der Vollendung sein, welche mit der Wiederkunft des Herrn anheben wird: in ihr werden der Herr und seine (so weit sie hat zu ihm kommen wollen) neue Menschheit in einer neuen Welt bei einander sein." (S. 49)

Weder die Abgrenzung, noch die Bezeichnung dieser Perioden können wir für richtig halten. Ja, des Verfassers eigene anderweitige Aeußerungen stehen theilweise mit ihr im Widerspruch. Denn nicht blos sagt er S. 51, die Erscheinung des Herrn könne ebensowohl zur Zeit der Offenbarung, als zur Zeit der Kirche gezählt werden, sondern S. 17 erstreckt er die Zeit der Offenbarung auch über die Predigt der Apostel. Da er aber S. 43 sagt, die Kirche verhalte sich zur Offenbarung, wie die Erhaltung und Regierung zur Schöpfung, so ist es von der entscheidendsten Wichtigkeit für seine Auffassung des Wesens der Kirche, daß er die Zeit der Offenbarung klar und bestimmt abgrenze. Daran fehlt aber viel, wenn er S. 51

seine Bezeichnung der ersten Periode des Gnadenreichs dahin erläutert, daß er unter Offenbarung dasjenige göttliche Enthüllen des Heilsraths und dasjenige Fertigen des Heils für die Welt verstehe, das mit des Herrn Tode und Auferstehung vollbracht ist, S. 108 dagegen von dem Pfingstwunder sagt, es sei die letzte einseitig von oben in die Welt hineingepflanzte Gottesthat, und um deßwillen Wunder, weil Schöpfung, nämlich Schöpfung der Kirche, und endlich S. 17, die Reihe der Offenbarungswerke schließe mit der Ausgießung des heiligen Geistes und die Reihe der Offenbarungsworte mit der Predigt der Apostel. Wollte man auch gelten lassen, daß nach S. 108 die Wunder in Worten und Thaten und Begebnissen, welche die apostolische Zeit auszeichnen, nur Nachwirkungen des Pfingstwunders, Nachträge der in demselben geschehenen Schöpfung der Kirche sein sollen, wiewohl er von ihnen bekennen muß, daß sie um deßwillen den Wundern der Offenbarungszeit gleichen, weil sie noch zu ihr gehören; so bleibt doch hiebei die Frage unerledigt, wie es sich mit der Berufung des Saulus und seiner Predigt in der Völkerwelt verhalte. Die Offenbarung des Herrn, durch welche der Apostel der Völkerwelt bekehrt und berufen worden, ist eine eben so „einseitig von oben" geschehene Gottesthat, wie das Pfingstwunder und ist unabhängig von demselben; und erstreckt sich die Zeit der Offenbarung in dem Sinne über die Predigt der Apostel, daß auch die des Paulus in der Völkerwelt darunter begriffen sein will, so kann vollends keine Rede mehr davon sein, daß sie mit der Erscheinung des Herrn im Fleische schließe.

Umgekehrt kann man nicht sagen, daß von der ersten Verheißung des Herrn bis zu seiner Erscheinung im Fleische Ein Aeon der Offenbarung verlaufe. Denn ist nicht gerade dieß das Unterscheidende der letzten vorchristlichen Jahrhunderte, daß sich in ihnen jenes „Enthüllen des Heilsraths und Fertigen des Heils" nicht fortgesetzt hat? Dr. Kliefoth setzt S. 108 den Unterschied zwischen der Zeit der Offenbarung und der Zeit der Kirche insonderheit auch darein, daß an die Stelle des Wun-

ders und der Inspiration die menschlich geschichtliche Vermittelung tritt, und läßt S. 17 die Zusammenfassung der apostolischen Predigt in das geschriebene Wort auf den Schluß der Offenbarungszeit folgen. Leidet nicht beides seine Anwendung auf die Zeit zwischen dem letzten der alttestamentlichen Propheten und der Ankündigung der Geburt dessen, welcher mehr als ein Prophet, aber kleiner als der Kleinste im Himmelreiche war? Es ist aber von nicht geringem Belange für die richtige Würdigung des Wesens der christlichen Kirche, wenn ihr Verhältniß zu der Heilszeit, deren Denkmal die neutestamentliche Schrift ist, dem Verhältnisse der vorchristlichen Gemeinde Gottes zu derjenigen Heilszeit gleicht, deren Denkmal die alttestamentliche Schrift ist.

Von nicht geringerer, wenn auch vielleicht nicht so unmittelbar einleuchtender Bedeutung für die Erkenntniß des Wesens der christlichen Kirche ist die Frage, ob der Verfasser recht daran thut, wenn er mit der Wiederkunft des Herrn eine Zeit der Vollendung in dem Sinne anheben läßt, daß hiemit die Geschichte der Menschheit vollendet ist, oder ob mit ihr eine Zeit der Vollendung beginnt, in welcher das, was gegenwärtig ist, zu seiner Vollendung kommt. Die richtig verstandene neutestamentliche Weissagung eröffnet uns in Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen die Aussicht in eine Zwischenzeit zwischen der Wiederoffenbarung Christi und der Verklärung seiner Gemeinde in der Welt einerseits und zwischen der schlüßlichen Entscheidung über das ewige Geschick aller, die je gelebt haben, und der Vernichtung oder Wandelung dieser gegenwärtigen Schöpfung andererseits. Steht eine solche Zwischenzeit in Aussicht, so wird die eben damit in Aussicht gestellte Heilswirkung, welche durch die in der Welt verklärte Gemeinde geschieht, zu der gegenwärtigen Heilswirkung durch die Predigt des Evangeliums einen Gegensatz bilden, welcher nicht ohne Einfluß auf das Verständniß der letztern bleiben kann. Es hängt dieß damit zusammen, ob man wohl daran thut, mit dem Verfasser die Zeit der Kirche als einen zweiten Aeon zwischen den ihr

vorausgegangenen Aeon der Offenbarung und den auf sie folgenden Aeon der Vollendung zu stellen. Dr. Kliefoth meint S. 50, es sei blos alttestamentlich geredet, wenn die Apostel die Erscheinung und die Wiedererscheinung des Herrn, die Kirche und die Vollendung in Eins zusammenfassen. Aber die neutestamentliche Schrift spricht nie anders von der Erscheinung des Herrn im Fleische, als daß damit die Erfüllung der Zeit (Gal. 4, 4), das Ende der Zeit (Heb. 9, 26 und 1. Petr. 1, 20), die letzte Zeit (Akt. 2, 17), die letzte Stunde (1. Joh. 2, 18) begonnen hat. Ihr zufolge gibt es nur zwei Zeiten der Geschichte, die alttestamentliche und die neutestamentliche, von denen die letztere auch die Wiederoffenbarung des Herrn mit dem, was dieselbe in ihrem Gefolge hat, in sich begreift und mit dem davon unterschiedenen Endgerichte schließt. Hiernach ist die Zeit der christlichen Kirche eine Mittelzeit, nicht zwischen Offenbarung und Vollendung im Sinne Dr. Kliefoth's, sondern zwischen Anfang und Ausgang der neutestamentlichen Heilsverwirklichung, gleicht also in dieser Hinsicht derjenigen Zeit der vorchristlichen Gemeinde Gottes, welche zwischen dem Ende der alttestamentlichen Geschichte und dem Anfange der neutestamentlichen liegt.

Dieß ist es, was wir gegen Dr. Kliefoth's Abgrenzung der drei von ihm unterschiedenen Perioden des Gnadenreichs einzuwenden haben. Hiemit ist theilweise auch schon gesagt, warum wir seine Bezeichnung derselben nicht gutheißen können, indem wir uns zwar seinen Ausdruck „Zeit der Vollendung" aneignen konnten, aber nicht den Sinn, in welchem er ihn gebraucht. Größere, das Verständniß, was es um die Kirche sei, unmittelbarer betreffende Bedenken haben wir gegen den Sinn, in welchem Dr. Kliefoth den Aeon, welcher ihm zufolge zwischen dem Anfange des Gnadenreichs und der Zeit der Kirche liegt, eine Zeit der Offenbarung nennt. Er meint dieß nämlich nach S. 55 so, daß während dieser Zeit die göttliche Heilsthätigkeit ganz allein mit der Verwirklichung des Heils selbst und an sich, daß sie lediglich damit beschäftigt gewesen

sei, in einer fortgehenden Reihe von Thaten die volle und letzte Heilsthat und in einer fortgehenden Reihe von Worten das volle und letzte Heilswort in die Welt zu pflanzen, und noch nicht damit, dieses Heil irgend Jemanden, irgend den Seelen der Menschen zuzuwenden: um die Menschen und ihre subjektive Heilsversorgung sei es in dieser Zeit noch gar nicht zu thun gewesen. Diese auffallende Behauptung würde noch befremdlicher, wenn wir dabei die Zeit der Offenbarung in dem weitesten Umfange verständen, welchen der Verfasser ihr zuspricht, so daß auch die Predigt der Apostel ihr noch angehörte. Aber wenn wir sie auch nur in der engern Begrenzung verstehen, daß sie mit der Erscheinung des Herrn endigt, bleibt die Behauptung immer noch befremdlich genug. Sehen wir zu, wie der Verfasser sie rechtfertigt!

Wir stimmen natürlich bei, wenn er S. 47 ausführt, daß dem Menschen als Gefallenen und unheilig Gewordenen absolute Heilsbedürftigkeit, aber in keiner Weise und Maße Heilsfähigkeit zukomme; daß er nicht nur außer Stande sei, aus sich selbst heraus dem Guten einen neuen Anfangspunkt zu geben, sondern auch das dargebotene Heil nicht anzunehmen vermöge, ohne vorher aus der Gewalt des Argen, welcher er verfallen ist, wieder frei gemacht zu sein. Aber unser Widerspruch beginnt, wenn wir S. 49 lesen, dadurch habe Gott der heilsbedürftigen, aber heilsunfähigen Welt die Heilsfähigkeit zurückgegeben, daß er in die Bereitschaft der Welterlösung trat; und er steigert sich, wenn sich nach S. 66 in der Zeit der Offenbarung die Heilsfähigkeit, welche Gott der Welt zurückgegeben, darauf beschränken soll, daß sie für ein künftiges Heil aufgespart wird, in ihrer gottgeschaffenen Natur wiederherstellbar bleibt. Es ist etwas anderes, als daß Gott nur in die Bereitschaft der Welterlösung tritt, wenn sein Wort den gefallenen Menschen nicht blos zur Erkenntniß der Sünde führt, die er gethan, und den Tod wissen läßt, welchen er dadurch verschuldet hat, sondern ihm auch die Aussicht auf ein Ende eröffnet, welches Sieg der Menschheit über den ist, der ihn verführt

hat. Dieses Wort Gottes ist es, welches den Menschen wieder heilsfähig macht; denn es wirkt eine Erkenntniß seines gegenwärtigen Unheils und des zukünftigen Heils, bei welcher es seiner Seits nichts weiter bedarf, als daß er sie nicht von sich ausschließt, damit sie ihn wieder in ein heilsames Verhältniß zu Gott setze. Als Mensch bleibt Adam, was er durch die Sünde geworden, aber als dieser Mensch ist er ein anderer geworden durch das Wort Gottes, welches den rechtfertigenden Glauben in ihm gewirkt hat. Denn wenn auch nach S. 52 das Protevangelium so allgemein lautet, als sei es der Menschheit im Ganzen gegeben, in ihrer geschichtlichen Gesammtentwicklung das Böse mit Gutem zu überwinden; so ist doch darin derselbe Gnadenwille Gottes ausgesprochen, welcher sich in Jesu verwirklicht hat und von den Aposteln verkündigt wird, und es ist also auch die nämliche Bejahung desselben, welche durch das Protevangelium, und welche durch das Evangelium von Jesu dem Christ gewirkt wird.

Freilich wird in der ganzen vorchristlichen Zeit kein Mensch anders als in der Hoffnung gerecht und selig (S. 56), aber nur so fern das, was er glaubt, seiner Verwirklichung erst entgegensteht. Aber einem Abraham ist doch sein Glaube für Gerechtigkeit geachtet worden, und er hat ihn doch mit der Willigkeit seines Gehorsams erzeigt, und heißt Gottes Freund und der Vater aller derer, welche in die Fußstapfen seines Glaubens treten. Dieß ist mehr, viel mehr, als der Verfasser meint, wenn er S. 56 den Menschen, die von Gott als Träger und Werkzeuge des in der Welt werdenden Heils gebraucht worden, nur so viel zugesteht, daß sie manchen subjektiven Gewinn davon gehabt haben. Wenn er S. 57 von dem alttestamentlichen Volke Gottes sagt, seine höchste Blüthe und Frucht sei nicht eine Gemeinde der Wiedergebornen und Heiligen, sondern nur ein Kreis der auf den Trost Israels Wartenden gewesen; so könnte man sich dieß in dem Sinne gefallen lassen, in welchem die Wiedergeburt der alttestamentlichen Zeit fremd geblieben ist, so fern nämlich dort die menschliche Natur dieselbe blieb, welche

sie durch die Sünde geworden, während sie jetzt in der Person Jesu erneuert und sein Geist der Geist eines neuen menschlichen Lebens in uns ist. Aber wenn er dann fortfährt, man sehe dieß an dem persönlichen Gnadenstande der menschlichen Werkzeuge der Offenbarung, indem David, obgleich ein Mann Gottes und ein Vorbild des ewigen Königs, dennoch persönlich in schwere Vergehungen fallen konnte, und Bileam und Caiphas, obgleich sie dem Geiste der Offenbarung den Mund leihen mußten, dennoch mit ihrer persönlichen Lebensrichtung zu dem Inhalte dieses Geistes in geradem Widerspruche stehen konnten; so wird man an diesen Beispielen inne, daß es nicht unbedenklich ist, dem, wofür sie beigebracht werden, zuzustimmen. Wir können nicht glauben, daß Dr. Kliefoth schwere Versündigungen eines gläubigen Christen für unmöglich und den 51. Psalm eines christlichen Mundes unwerth achtet; und in der Weise eines Caiphas weissagen noch heut zu Tage Strauß und Feuerbach, abgesehen davon, daß es übel gethan ist, die Bedeutsamkeit des Wortes dieses Hohepriesters, welches er in ganz anderm Sinne meinte, so zu verstehen, als habe der Geist der Offenbarung durch ihn geredet und sich seiner bedient, den göttlichen Heilsrath zu enthüllen. Diese Beispiele sind aber nicht etwa blos unglücklich gewählt, sondern der Verfasser sucht Belege für eine unrichtige Behauptung. Sagt er doch S. 58, diejenige Heiligkeit, welche sich allein auf dem Gebiete der vorchristlichen Offenbarung wirklich vorhanden wie gefordert finde, sei Erfüllung des Gesetzes, sei Gesetzlichkeit. Wie verträgt sich damit, was er kurz zuvor von einem Kreise der auf den Trost Israels Wartenden gesagt hat? Eignet uns Christen eine andere Heiligkeit, als die wir vermöge unsers Glaubens an den Heiligen Israels zu eigen haben, und ist diesem unsern Glauben das Warten eines Jesaja nicht ebenbürtig, dessen Ausdruck Hebr. 2, 13 gewürdigt ist, das Verhalten des Urhebers unsers Heils gegen Gott zu bezeichnen? Wer das Gesetz Gottes so meint, wie der Verfasser des 19. Psalms, der liebt es als eine Gnadengabe, welche den Gnadenwillen Gottes

und dessen Kundgebung, die Verheißung, zu ihrer Voraussetzung hat. Das rechte Verhalten gegen den Gnadenwillen Gottes ist bei ihm das Erste, und die Beobachtung des Einzelnen, was Gott auf Grund seiner gnädigen Berufung Israels gesetzlich verordnet hat, kommt nur hinzu, und ist Bethätigung der Liebe gegen den Gott, welcher Israel berufen hat, um in ihm die Verwirklichung des Segens aller Welt anzubahnen.

Es ist also thatsächlich unrichtig, wenn der Verfasser S. 57 sagt, so lange das Heil nicht fertig sei, könne und solle es nicht heiligen. Es läßt sich aber auch nicht absehen, warum es sich so verhalten sollte, ja es ist unmöglich, daß dem so sei. Denn das eine und selbe Heil der Sündenvergebung ist Inhalt des alttestamentlichen, wie des neutestamentlichen Wortes Gottes, und so muß auch die Wirkung des Worts wesentlich die gleiche sein hier und dort, nämlich Glaube oder Unglaube; kraft des Glaubens aber heiligt Gott den Menschen im innersten Grunde seiner Persönlichkeit oder bildet ihn von innen heraus, wie Dr. Kliefoth sich ausdrückt. Hiemit hat die Thatsache gar nichts zu schaffen, so weit sie richtig ist, daß in Israel unter den mächtigen und fortgehenden göttlichen Einwirkungen keine Volksentwicklung erfolgt ist, welche die hellenische hinter sich ließ. Eben weil es um die einzelne Seele, um den Kreis der auf Israels Trost Wartenden zu thun war, ist Gottes Walten und Wirken in diesem Volke nicht darauf gerichtet gewesen, das natürliche Wesen desselben herrlich zu machen, sondern eine Gemeinde der Gläubigen zu schaffen. Und eine solche war vorhanden: diese Heiligen waren es, welche David im 16. Psalme die Herrlichen seines alleinigen Wohlgefallens nennt. Daß es aber in Israel an aller eigenen Hervorbringung gefehlt, daß Gott ihm alles, was es hatte, aufgenöthigt habe, ist überdieß unrichtig. Nur bei einer unlebendigen Vorstellung von dem Wirken des Geistes Gottes kann man sagen, das Buch Hiob oder die Psalmen der Korachiten oder die schönen Gottesdienste, welche David und Salomo ordneten, seien lediglich von oben, wie Dr. Kliefoth es nennt, octroyirt worden.

Eine Volksbildung, welche aber nicht in irgend einer eigenthümlichen natürlichen Begabung dieſes Volks, ſondern in dem ihm eigenthümlichen Verhältniſſe zu Gott wurzelte, war allerdings die Vorbedingung, ohne welche jene Erzeugniſſe des heiligen Geiſtes nicht hätten zu Wege kommen können.

Vollends aber iſt es ein Irrthum und ein Mißverſtand, wenn ſich Dr. Kliefoth S. 55 zum Beweiſe, wie wenig es Gotte in der Zeit der Offenbarung um die Menſchen und ihre ſubjektive Heilsverſorgung zu thun geweſen, auf die Thatſache beruft, daß ſich das Raumgebiet der göttlichen Heilsthaten in dieſer Zeit immer mehr verengt habe, von der ſethitiſchen Hälfte des Menſchengeſchlechts bis zum Volke Iſrael und von dieſem bis zu dem Häuflein derer, die auf den Troſt Iſraels warteten. Auch abgeſehen davon, daß man nicht von der ſethitiſchen, weil vorſündfluthlichen, ſondern nur von der ſemitiſchen Menſchheit auf Iſrael übergehen kann, iſt dieß erſtens in ſo fern ein Irrthum, als es keine Verengung des Raumgebiets der göttlichen Heilsthaten war, daß Gott den Abraham berief, indem es ja vorher ein ſolches Gebiet gar nicht gegeben hatte, und zweitens auch in ſo fern, als ſich nach Abraham's Berufung das damit geſchaffene Gebiet der Heilsthatſachen vielmehr von ſeiner Perſon zu ſeinem Hauſe, von ſeinem Hauſe zum Volke Iſrael, vom Volke Iſrael zum Reiche David's erweitert hat, ohne ſich jemals auf das Häuflein derer einzuſchränken, welche auf den Troſt Iſraels warteten: vielmehr geſchehen nach der Auflöſung des Davidiſchen Reichs Worte der Offenbarung am Hofe Nebukadnezar's und Thaten der Heilsgeſchichte zu Suſa, die griechiſche Sprache wurde in den Dienſt der Heilsverkündigung genommen, und Moſes in den Städten der Völker öffentlich geleſen. Aber Dr. Kliefoth meint freilich etwas Anderes, als wir hiebei im Sinne haben, wenn er von dem Raumgebiete der göttlichen Heilsthaten ſpricht, und dieß iſt ſein Mißverſtand. Er meint nämlich, wie er S. 52 ſagt, daß ſich der Raum, auf welchem die Weiſſagung in ihrem Fortgange ihre Erfüllung fixirt, nachdem ſie im Protevangelium ganz uni-

versalistisch angehoben, schrittweise immer enger concentrirt, auf Seth's Geschlecht, auf Sem's Race, auf Abraham's Volk, auf Juda's Stamm, auf David's Haus, auf Bethlehem's Stadt, auf Maria's Schooß. Diese Näherbestimmung der Art und Weise, wie die Verheißung zur Erfüllung kommen wird, hat nichts zu thun mit dem Umfange des Gebiets, auf welchem Offenbarung geschah, welche ja auch nach Jakob's Weissagung außer dem Stamme Juda, auch nach Nathan's Verheißung außer dem Hause David's geschehen ist, vollends aber nichts mit dem Umfange des Gebiets, auf welchem Heilswirkung geschah, welche überall geschehen ist, wo Menschen die Thaten Gottes sahen oder sein Wort vernahmen.

Dr. Kliefoth erkennt auf dem Gebiete der alttestamentlichen Heilsgeschichte keine andere Wirkung des Geistes Gottes, als die Wunderwirkung, durch welche die einzelnen Thaten und Worte der Vorbereitung des schlüßlichen Heils geschehen sind, und läugnet, daß er als heiliger und heiligender Geist durch diese Thaten und Worte, oder auch nur auf diejenigen, durch welche sie geschehen sind, gewirkt habe. Damit läugnet er entweder die sittliche Natur des Glaubens oder lehrt eine Heiligung, welche nicht aus dem Glauben kommt. Er läßt eben den Glauben ganz außer Betracht, und sagt S. 58, es widerfahre den Menschen auf dem Gebiete der Offenbarung kein weiteres Heil, als das Gesetz, welches Buße der Sehnsucht wirke, und die Verheißung, welche dieser Sehnsucht eine auf Grund göttlicher Thatsachen gewisse und ein gewisses Ziel habende Hoffnung gebe. Dieß ist aber eine Verkehrung des wirklichen Verhältnisses von Gesetz und Verheißung. Die Verheißung ist und wirkt vor dem Gesetze, und Paulus gibt dem Abraham Röm. 4, 10 das Zeugniß, daß er durch Glauben an die Verheißung gerecht geworden ist, ehe er die Beschneidung vollzog, deren Gebot er vielmehr als eine Besiegelung seiner Glaubensgerechtigkeit empfing.

Außerhalb des Gebiets der Heilsgeschichte hat sich nach Dr. Kliefoth der Geist Gottes nur als Geist des Lebens,

wie er es nennt, erwieſen, nämlich als Geiſt des kreatürlichen Lebens, durch welchen Gott zwar nicht das ethiſche Leben, weil noch keine Heilswirkung geſchieht, aber doch das natürliche Leben, die Exiſtenz, gegen die zerſtörende Macht der Sünde und des Argen ſchütze, damit die gottgeſchaffene Exiſtenz nicht vernichtet werde (S. 61). Hiemit meint er freilich mehr, als man etwa glauben könnte, indem er den Begriff der gottgeſchaffenen Exiſtenz weiter ausdehnt, als es gewöhnlich geſchieht, aber, wie uns däucht, auch weiter als erlaubt iſt. „Urſprünglich, ſagt er S. 61, ſollte die Entwickelung der Menſchheit reiner ruhiger Fortſchritt ſein, ein heiliges Naturreich. Auf den in ſeiner natürlichen Begabung und in den zeitlichen und räumlichen Verhältniſſen, in deren Mitte er geſtellt wird, ihm gegebenen natürlichen Lebensbaſen ſollte der Menſch, ohne Unterlaß aus dem heiligen Geiſte Gottes athmend, ſeine Entwickelungswege gehen; dies Verhältniß zu Gott ſollte ihn mit dem rechten Inhalt ewigen Lebens und ewiger Wahrheit erfüllen, jene natürlichen Subſtrate ſeines Lebens ſollten ſeiner Thätigkeit die zu bildenden Stoffe darreichen, und dieſe ſeine Selbſtthätigkeit, ſo von oben und von unten mit Lebensinhalt verſehen, ſollte dieſem Lebensinhalt in Sitte, Bildung, Wiſſenſchaft, Kunſt, Staat u. ſ. w. Form geben und in dieſen Bildungen und Inſtitutionen die Menſchheit als ein heiliges Haus Gottes darſtellen.“ Da gehört ihm denn dieſe ganze mit u. ſ. w. ſchließende Reihe von Bildungen und Inſtitutionen zu der gottgeſchaffenen Exiſtenz, welche Gott in der Art gegen die Macht der Sünde beſchützt, daß ſie von ihr nur corrumpirt, nicht aber vernichtet werden kann, indem er den Menſchen treibt, ſich auf Grund ſeiner Natur gegen das eindringende Böſe zu wehren. Aber wir haben uns ſchon oben darüber geäußert, warum wir uns Sitte, Bildung, Wiſſenſchaft, Kunſt, Staat, und auch die Ehe in dem Sinne, in welchem ſie mit dieſen Dingen zuſammengeſtellt iſt, nicht ohne Dazwiſchenkunft der Sünde denken können. Alle dieſe Dinge ſind Geſtaltungen des natürlichen Lebens der ſündigen Menſchheit, an welchen

Digitized by Google

sie einen zeitweiligen Ersatz derjenigen Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit hat, für die sie geschaffen ist, sofern sie nämlich dieselben hiefür und nur hiefür ansieht, sie also ihrem Verlangen nach persönlicher Gemeinschaft mit Gott unterordnet und dieß Verlangen durch sie steigern läßt, während sie ihr, wenn sie an ihnen eine Befriedigung ihres Lebens zu haben meint, ein Betrug der Sünde werden, welcher sie Gotte mehr und mehr entfremdet. Zu dem einen wie zu dem andern Zwecke, zum Behufe der Steigerung oder der Ertödtung des Verlangens nach Gott wirkt der in der sündigen Menschheit waltende Geist Gottes diese Erzeugnisse ihres natürlichen Lebens, welche in so fern außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets eben das leisten, was auf dem heilsgeschichtlichen das Wort der Verheißung leistet, wenn es entweder Glauben wirkt oder Unglauben. Daß aber hier das Wort der Verheißung Glauben zu Gott und dort das Gut des irdischen Lebens Verlangen nach Gott wirken kann, ist durch das Gewissen ermöglicht, von welchem Dr. Kliefoth auf dem allgemein menschlichen Gebiete noch weniger spricht, als auf dem heilsgeschichtlichen vom Glauben. Aber freilich, daß Gott durch seinen Geist dem Menschen nicht blos einwohnt, um ihn am Leben zu erhalten und Gestaltungen seines Lebens zu wirken, sondern auch, um sich ihm als Schöpfer und Richter zu bezeugen, verträgt sich nicht mit der Behauptung, als sei es ihm in der vorchristlichen Zeit nicht um die Menschen und ihr subjektives Heil zu thun.

Wenn also Dr. Kliefoth unsern älteren Theologen S. 58 vorhält, daß sie die alttestamentlichen Frommen mit den neutestamentlichen hinsichtlich ihrer subjektiven Heilserfahrungen zu sehr auf gleiche Linie setzen; so müssen wir ihn tadeln, daß er die wesentliche Gleichheit der Heilserfahrung Beider verkennt. Und wenn er S. 60 sie darüber zurechtweist, daß sie die Tugenden der Heiden nur als splendida vitia, ihre Philosophie nur als Lüge, ihre Kunst nur als Gotteslästerung betrachten, als wenn der außertestamentliche Kosmos vor Christo ohne alle und jede göttliche Gnadenwirkung gewesen wäre; so müssen

wir ihm vorhalten, daß er die Gnadenwirkung Gottes außerhalb des heilsgeſchichtlichen Gebiets auf die Hervorbringung ſolcher Ordnungen und Erzeugniſſe des natürlichen Lebens beſchränkt, welche nur unter Vorausſetzung der Selbſtbezeugung Gottes im Menſchen und des ihr entſprechenden Verhaltens des letztern, alſo nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur mittelbarer Weiſe geeignet ſind, eine zum Heile dienſame Wirkung zu thun, wogegen er jene Selbſtbezeugung Gottes an den Einzelnen ſelbſt außer Acht läßt. Es hängt hiemit zuſammen, daß er auf beiden Gebieten, dem altteſtamentlichen (S. 58) und dem außerteſtamentiſchen (S. 64), nichts Beſſeres im Menſchen findet als Geſetzlichkeit. Schon das Hören auf die Stimme des Gewiſſens, welche den Menſchen nach Gott verlangend macht, wie viel mehr der Glaube an das Wort der Verheißung, welches ihn Gottes getroſt macht, iſt etwas Beſſeres! Daß Dr. Kliefoth dieß verkennt und hier wie dort nur von ſachlichen Wirkungen des gegen die ſündige Menſchheit barmherzigen Gottes weiß, nicht aber von Wirkungen, welche den Perſonen zum Heile gereichen und ihre Sinnesart wandeln können, obgleich natürlich auch bei ihm, wie S. 67, die Heilsſehnſucht ein Moment der in dieſem Zeitraume vorhandenen Heilsfähigkeit iſt, hat letztlich, wie uns ſcheint, folgenden zwiefachen Grund: er überſieht die Perſönlichkeit des Verhältniſſes Gottes und der Menſchen über der ſachlichen Natur desjenigen, worin ſich die vorchriſtliche Erſcheinung deſſelben vermittelt, und überſieht die Möglichkeit gottgefälliger Sinnesweiſe des Einzelnen als ſolchen über der Fortdauer gleicher Sündigkeit der Menſchheit überhaupt.

Hat er nun aber die weſentliche Eigenthümlichkeit des vor der Zeit der Kirche hergehenden Aeons des Gnadenreichs unrichtig beſtimmt, ſo wird auch ſeine Beſchreibung deſſen, was es um die Zeit der Kirche ſelbſt iſt, da er jene im Gegenſatze hiezu beſtimmt hat, mit entſprechenden Fehlern behaftet ſein. Ein großer Uebelſtand iſt ſchon ſeine, wie wir oben geſehen haben, ſo ſehr unſichere Abgrenzung der beiden Zeiten gegen einander, bei der es ſo zu ſtehen kommt, daß man erwarten

muß, die Zeit von der Geburt des Herrn bis zur Ausgießung des heiligen Geiſtes an der Eigenthümlichkeit beider Aeonen Theil haben zu ſehen. Der Verfaſſer hätte zeigen ſollen, in wie fern dieß der Fall iſt, da er ja S. 51 ſelbſt ſagt, man müſſe an dieſer Epoche die verſchiedenen Seiten, nach welchen hin ſie dem einen oder dem andern Aeon angehört, gebührend unterſcheiden. Nun beſchränkt ſich aber, was er hiefür gethan hat, auf die einzige Unterſcheidung von heilſchaffenden und kircheſchaffenden Thatſachen dieſer Epoche, ohne daß wir erfahren, was doch von ſonderlicher Wichtigkeit wäre, wie ſich der Glaube der Jünger an ihren Herrn vor dem Pfingſtwunder zu ihrem eigenen Glauben nach dieſem Abſchluſſe der Offenbarungszeit einerſeits und wie er ſich zu dem Glauben der altteſtamentlichen Gerechten andererſeits verhalten habe, und, was hiemit zuſammenhängt, ob auch von dem Wirken des Herrn wie von dem Wirken Gottes in der Zeit der Offenbarung gelten ſolle, daß es dabei nicht um die Menſchen zu thun geweſen. Unter dieſen Umſtänden muß dahingeſtellt bleiben, ob ſich auch in dieſer Beziehung die nöthige Unterſcheidung, in wie fern die fragliche Epoche der Zeit der Offenbarung, und in wie fern ſie der Zeit der Kirche angehört, bei des Verfaſſers Verhältnißbeſtimmung dieſer beiden Zeiten gehörig vollziehen laſſe, und wir müſſen uns begnügen, zuzuſehen, was es mit ſeiner Unterſcheidung heilſchaffender und kircheſchaffender Thatſachen dieſer Epoche für eine Bewandtniß hat.

Lediglich heilſchaffend iſt ihm des Herrn Tod und Auferſtehung, lediglich kircheſchaffend die Ausgießung des heiligen Geiſtes, einerſeits heilſchaffend, andererſeits kircheſchaffend die Himmelfahrt des Herrn. Mit dem Erſten und dem Zweiten ſind wir natürlich einverſtanden, wenn wir auch nicht ſagen möchten, Jeſus habe dem Teufel das Löſegeld bezahlt mit ſeinem Tode, wie es S. 72 heißt, und wenn wir auch die Bedeutung der Auferſtehung Jeſu zunächſt in die hierin erfolgte thatſächliche Sündenvergebung, und darnach erſt in die nun gegebene Möglichkeit verklärt menſchlicher Selbſtbethätigung des Herrn

ſetzen würden. Dagegen können wir nicht abſehen, warum es mit der Himmelfahrt Jeſu eine andere Bewandtniß haben ſoll, als mit ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung; und Dr. Kliefoth ſelbſt ſagt uns S. 89—93 nichts weiter, als daß es keine Kirche gäbe, wenn Jeſus nicht aus der Welt hinweg und als der für uns geſtorbene und auferſtandene Menſchenſohn zu Gott gegangen wäre, oder S. 88, daß durch Jeſu Himmelfahrt die Kirche ihr lebendiges Haupt im Himmel empfangen habe, was nur ein unbequemerer Ausdruck für das Nämliche iſt. So ſehr wir zuſtimmen, daß vor Allem, wenn von der Kirche Chriſti die Rede iſt, an Chriſtus ſelbſt, der Kirche weltregierendes Haupt im Himmel, gedacht ſein will; ſo können wir doch in ſeiner Himmelfahrt eben nur den Schluß der von ſeiner Menſchwerdung an fortſchreitenden Geſchichte ſehen, welche ſeines gegenwärtigen Verhältniſſes zu Gott und zur Welt Vorausſetzung iſt. Derjenigen Reihe von Thatſachen gehört ſie an, durch welche vorerſt er ſelbſt das geworden iſt, was er in der Gegenwart iſt. Weil er aber nicht ohne die Seinen im Himmel ſein wollte, weil er wollte, daß nicht nur er ihnen nahe ſei vermöge ſeiner göttlichen Weltgegenwart, ſondern daß auch ſie ihm nahe und in ihm bei Gott im Himmel ſeien, darum hat er ſeinen Geiſt ausgegoſſen über ſie, eine Gemeinde deſſelben aus ihnen zu machen.

Wir bleiben alſo bei der Ausgießung des heiligen Geiſtes, daß ſie und nur ſie die kircheſchaffende That Gottes in Chriſto iſt. Je maßgebender nun die Auffaſſung derſelben für das Verſtändniß der Kirche iſt, deſto ſorgfältiger müſſen wir bedenken, was der Verfaſſer von ihr ſagt. Wir finden es zunächſt S. 94, wo er ihre principale Bedeutung darein ſetzt, daß der Geiſt Gottes, und zwar als heiliger Geiſt, als welcher er ſeit der Sünde nicht gewirkt hat, wieder zurückgetreten iſt in die urſprüngliche, von der ſittlichen Natur des Menſchen erheiſchte Lebensbeziehung zu dem geſchaffenen Menſchengeiſte, um einerſeits die Sünde und ihre Krankheit tilgend, andererſeits neues göttliches Leben gebend Menſchheit und Welt zu erneuern. Da

scheint es uns nun ein übles Ding, daß der Verfasser sich darauf gar nicht einläßt, was es heißt, daß der Geist Gottes Geist Jesu Christi geworden ist und als solcher die Seinen überkommen hat. Er begnügt sich, ihn als heiligen Geist zu bezeichnen. Indem er aber sagt, daß er als solcher vordem nicht, sondern nur als Geist des Lebens und der Offenbarung gewirkt habe, setzt er sich in offenen Widerspruch mit dem Apostel Petrus, welcher von der Ausgießung des heiligen Geistes sagt, sie sei jene von Joel verheißene Ausgießung des Geistes Jehova's, welche machen sollte, daß die Gemeinde Gottes in allen ihren Gliedern Gesichte sehe und Weissagung rede: wornach also eben das, was sonst nur den Propheten geschehen ist, der ganzen Gemeinde eignen soll. Oder hat etwa Petrus statt der principalen Bedeutung dieses Vorgangs nur eine untergeordnete ausgesagt? Daß aber der Geist Gottes von der ersten Sünde an bis zu dieser seiner Ausgießung nie als der heilige, nie heiligend gewirkt habe, ist uns unrichtig erschienen. Nach beiden Seiten können wir nicht anders finden, als daß der Verfasser die Bedeutung dieses Vorgangs unrichtig bestimmt hat.

Dr. Kliefoth hebt sonst mit dem rechten Nachdrucke hervor, daß das Heil in Jesu Tod und Auferstehung ein für alle Mal fertig geworden, um nun der Welt zugeeignet zu werden. Hätte er dieß auch in so fern dargethan, als mit Jesu Verklärung der Geist Gottes zum wirksam einwohnenden Grunde verklärten menschlichen Lebens geworden ist, so würde, däucht uns, seine Auffassung des Pfingstwunders eine zutreffendere sein. Und zugleich würde er von da aus verstanden haben, warum vor Jesu Verklärung heiliger Geist nicht gewesen, ohne daß er auf den Irrthum gerathen wäre, der Geist Gottes habe vordem als heiliger und heiligender Geist nicht gewirkt. Mit Jesu Tode ist die Sühnung der Sünde geschehen, in seiner Verklärung aus dem Tode ist die Sündenvergebung thatsächlich erfolgt. Dort ist die Geschichte der Menschheit, wie sie durch die Sünde bestimmt war, zu ihrem Abschlusse, hier ist sie zu einem neuen auf Sündenvergebung beruhenden Anfange ge-

langt. Der um unserer Sünde willen unsere der Folge der Sünde unterstellte Natur zu der seinen gemacht hat, ist zu einem Leben verklärt, welches Leben in unserer, aber zu göttlicher Herrlichkeit erneuerter, also geistlich gewordener Natur ist. Diese Heiligkeit ist vordem so wenig vorhanden gewesen, als die durch Jesu Tod hergestellte Gerechtigkeit der Menschheit. Nachdem sie aber vorhanden ist, wird sie denen zu Theil, welche die in Christi Tod geschehene Rechtfertigung der Menschheit die ihre sein lassen; und ihre Zutheilung, welche eins ist mit der Verklärung menschlicher Natur, hat in so fern mit dem Pfingstwunder ihren Anfang genommen, ja ist damit ein für alle Mal geschehen, als die im Fleische lebenden Gläubigen den Geist Christi zu dem ihr Gemeinleben bestimmenden Geiste und daran das Unterpfand ihrer zukünftigen leiblichen Erlösung haben sollen. Ist dieß die Bedeutung des Pfingstwunders, so begreift sich, daß nicht den Einzelnen als solchen, sondern der Gemeinde, welche eben hierdurch wird, der heilige Geist eignet. Denn er ist der Geist dessen, ohne dessen Verklärung er nicht wäre, so daß er den im Fleische Lebenden nur eignen kann, sofern ihr Leben vor Allem ein Leben in seiner Gemeinschaft, somit aber der Gemeinschaft mit allen in ihm Lebenden ist: worin weiter auch dieß enthalten liegt, daß die durch das Pfingstwunder geschaffene Kirche Christi vor Allem die unsichtbar, weil in Christo verborgen, ihr Leben habende, im Himmel ihr eigentlichstes Leben führende Gemeinde der Gläubigen ist, welche nur durch die Bethätigung dieses Lebens, die durch den Geist desselben gewirkt wird, zu ihrer selbst Offenbarung in dieser gegenwärtigen Welt gelangt.

So stellt es sich uns. Sehen wir nun, wie sich für Dr. Kliefoth von seiner Auffassung des Pfingstwunders aus die Aussage, was es um die Kirche sei, gestaltet! Er hebt S. 95 damit an, daß er beschreibt, was der Geist Gottes seit und durch Pfingsten als Geist des Lebens, als Geist der Offenbarung und als heiliger und heiligender Geist thut. Als Geist des Lebens setzt er seine Thätigkeit mit anderer Zweckrichtung

fort, indem er nunmehr Leben schafft und individualisirt, damit es Gefäß des neuen Lebens werde, also das natürliche Leben und die natürlichen Existenzen für die Aufnahme des Heilslebens bereitet und zurichtet. Als Geist der Offenbarung macht er die von ihm Ueberzeugten, einen Jeden nach dem seines Amtes ist, zu Zeugen dessen, wovon sie überzeugt sind. Endlich als heiliger und heiligender Geist wirkt er der Einzelnen Wiedergeburt, Bekehrung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott, Erneuerung und Heiligung, schafft aber, indem er dieß alles thut, zugleich die Kirche Gottes, nämlich ein Volk Gottes und nicht blos einzelne Fromme, weil er sie in ihm selbst durch Jesum mit Gott und mit einander einigt, und eine reale Stadt Gottes mit Regiment, Aemtern, Ordnungen, Sitten, Instituten und nicht blos eine spiritualistische Gemeinde der Heiligen, weil er vermöge seines Wirkens am Kosmos nicht blos Herzen und Seelen zu Gefäßen des Heilslebens zurichtet, sondern die Existenzen überhaupt, auch die Sprachen und die Bildung und die Sitten und die Institute, kurz das ganze menschlich irdische Dasein. Oder, wie der Verfasser S. 102 seine Beschreibung des Wirkens des heiligen Geistes zusammenfaßt, er sammelt erstlich bereitend und berufend und heiligend aus der Welt eine Gemeinde Gottes, aber weiter baut er auch immer zugleich diese Gemeinde Gottes zum Hause und zur Stadt Gottes, und zwar nach zwei Seiten hin, indem er dieses Haus Gottes in die Welt hinein, sodann aber auch aus der Welt herausbaut, jenes, sofern er Gnadenmittel und Gnadengaben und Aemter gibt, wodurch er das Haus Gottes zur Heilsanstalt macht, dieses, sofern er die Menschen und Dinge und Existenzen der Welt zu Gefäßen des Heilslebens macht, womit er die Naturordnung verklärt und das Haus Gottes zum sichtbar realen Organismus macht. „Dieses aus gottgegebener Gnadenordnung und geheiligter Naturordnung, aus gottgeschenktem Gnadenreich und wiederhergestelltem Naturreich gebaute Haus Gottes ist die Kirche auf Erden, welche der heilige Geist durch Jesum aus Gott in die Welt und aus der Welt in Gott pflanzt,

damit sie, wenn das alles vollendet ist, eine neue Stadt Gottes auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel sei."

In dieser Aussage, was es um die Kirche sei, zieht erstlich die Unterscheidung von Gemeinde und Haus Gottes und zweitens die Zusammenstellung von gottgegebener Gnadenordnung und geheiligter Naturordnung unsere Aufmerksamkeit auf sich. Jene Unterscheidung befremdet, wenn man vom biblischen Sprachgebrauche herkommt, wo die Erbauung des Leibes Christi, welcher wieder eins ist mit der Behausung Gottes, nicht anders geschieht als durch die Einverleibung der Einzelnen in die auf Christus gegründete Gemeinde der Gläubigen und durch die von Christo ausgehende gegenseitige Förderung aller Glieder der Gemeinde, so wie sie auch kein anderes Ziel hat als die Einheit und Gleichheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes (vgl. Eph. 2, 19—22; 4, 12—16), während nach Dr. Kliefoth die Gemeinde der Heiligen nur eine hauptlose Summe von Gliedern ist (S. 129), welche erst durch die gottgegebene Gnadenordnung und geheiligte Naturordnung zum Hause Gottes, zur Kirche wird. Wie kann denn aber die Gemeinde der Heiligen eine hauptlose Summe von Einzelnen sein, da ihr doch Niemand angehört, ohne daß ihn der lebendige Herr im Himmel durch seines heiligen Geistes Wirkung zu dem Seinen, nämlich zu einem Gliede der Gemeinde, welche die von ihm aus neue und in ihm geeinigte Menschheit ist, nicht blos gemacht hat, sondern fortwährend macht? Er macht uns aber zu den Seinen durch die glaubenschaffende Wirkung, also durch die verordneten Mittel der Wirksamkeit des heiligen Geistes, so daß die Gemeinde der Heiligen auf Erden ohne diese Mittel seiner Gnadenwirkung gar nicht gedacht werden kann. Wie kann man also zwischen der Sammlung der Gemeinde Gottes und der Erbauung des Hauses Gottes so unterscheiden, als ob letztere zugleich mit jener durch Darreichung der Gnadenmittel geschähe? Derselbe heilige Geist, welcher uns zu Gläubigen macht, befähigt uns dann, alles Natürliche für die Erzeigung unsers Glaubens zu verwenden und für den

Dienst des Herrn zu heiligen. Aber solche Heiligung des Natürlichen geschieht nur in Kraft des persönlichen Glaubenslebens. Eine andere gibt es nicht.

Dr. Kliefoth aber meint eine andere, wenn er von einem Heiligungsprocesse sagt, welcher darin besteht, daß der heilige Geist die verschiedenen Volksgeister mit dem Heilsinhalte erfüllt (S. 104), die Volkspersönlichkeiten und Volksbildungen wiedergebiert, damit schlüßlich nicht blos einzelne Menschen, sondern auch die Völker als solche nach Offb. 21, 26 in die ewige Stadt ihre Herrlichkeit und ihre Ehre bringen, und so die in der Kirche aus der Völkertrennung wieder gesammelte Menschheit als Eine Heerde unter dem Einen Hirten erscheint. Eine solche Verheißung ist der Schrift fremd. Denn was Offb. 21, 26 gesagt ist, liegt jenseit der Zeit, welche Dr. Kliefoth die Zeit der Kirche nennt, und ist Wirkung der Verklärung, zu welcher der Herr bei seiner Wiederoffenbarung seine Kirche vollendet hat; und zwar ist es eine Wirkung auf die außer ihr völkerweise lebende Menschheit, von welcher Apokal. 20, 7—9 zu sehen ist, daß ihr Ergebniß keineswegs eine Verklärung des Völkerthums sein wird. Was aber das mit der Ausgießung des heiligen Geistes verbundene Sprachenwunder anlangt, auf welches sich der Verfasser S. 103 beruft, so hat dasselbe keineswegs die Bedeutung, welche er ihm beimißt, als ob da der heilige Geist die Völker mit ihren verschiedenen Naturen und Bildungen zu der Einheit eines Volkes Gottes einigte, sondern stellt nur dieß vor Augen, daß die Gemeinde Jesu dazu bestimmt ist, in allen Völkern und Zungen ihre Stätte und ihr Werk zu haben: denn nur die Gläubigen reden die großen Thaten Gottes je in der Sprache derer, mit welchen sie ihr Beruf des Zeugnisses in Beziehung setzt. Eben so wenig hat es aber thatsächlich seine Richtigkeit mit einer Heiligung der Volkspersönlichkeiten oder Volksbildungen, wie der Verfasser sie meint. Die Eigenthümlichkeit, die Sprache, das Recht, die Sitte eines Volks bleiben an sich selbst, was sie sind, auch nach dem Eintritte des Christenthums in dasselbe, und erfahren

die Wirkung des heiligen Geistes nur in so fern, als das Leben aus Gott eine solche ausübt, welches in den gläubigen Gliedern des Volks ist; denn es gibt keine andere Wiedergeburt, als die des Herzens. Es ist dieselbe Volkspersönlichkeit, welche uns in Luther und in Uhlich begegnet, dieselbe Sprache, welche Paul Gerhard und Heinrich Heine schreiben, dasselbe Recht, welches dort Gotteslästerung mit dem Tode straft und hier die Ehescheidung erleichtert, dieselbe Sitte, welche den Weihnachtsbaum schmückt und Kirchweihtänze anstellt. Und hören wir auf das Wort der Weissagung, der neutestamentlichen wie der alttestamentlichen, so können wir uns das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs nicht so vorstellen, als ob ein Heiligungsproceß die Völker, wie es S. 106 heißt, zu Gliedern des Leibes Christi wiedergebäre und vereine, bis schlüßlich die Unterschiede zwischen ihnen durch die Hand des Vollenders den letzten Rest sündlicher Schranke und Entfremdung verlieren. Die Weissagung lehrt uns, daß das Wort vom Reiche Gottes allenthalben auf Erden verkündigt werden und überall auch Glauben wirken und sündige Menschen wiedergebären, aber auch daß der Herr dazu wiedererscheinen wird, um die Gemeinde seiner Bekenner aus der Drangsal zu erlösen, welche ihr von der unter dem Feinde Christi und Menschen der Sünde geeinigten Völkerwelt widerfährt. Angesichts dessen wird man sich wohl vorsehen müssen, daß man nicht zu viel auf die christliche Atmosphäre halte, welche, wie der Verfasser S. 111 sagt, der heilige Geist durch Zurichtung der Sitten und Institutionen und ethischen Ordnungen der Völker schafft. Die Atmosphäre, in welcher die mit dem Evangelium begnadeten Völker leben, hat ihre Beschaffenheit allerdings einerseits von dem Geiste Christi, welcher die Gläubigen befähigt, das Natürliche zum Mittel der Bethätigung ihres Glaubens zu machen und so zu verwenden, aber andererseits nicht minder von Satan, dessen Herrschaftsbereich die Luft des in den Ungläubigen wirksamen Geistes ist; und so lange der Glaube nicht Jedermanns Ding und der Weg zum Leben schmal ist, so lange dürfen wir nicht hoffen, in einer

Atmosphäre zu leben, welche den Namen einer christlichen wirklich verdient.

Dann wird man aber auch nicht sagen dürfen, daß das Haus Gottes aus gottgeschenktem Gnadenreich und wiederhergestelltem Naturreich gebaut werde; und es wird bei dem bleiben müssen, was Dr. Kliefoth S. 99 an der bisherigen lutherischen Dogmatik tadelt, daß das Werk des heiligen Geistes immer nur als ein Werk an den Einzelnen beschrieben wird. Zur Vollständigkeit dieser Beschreibung ist aber erforderlich, daß sie dieß beides umfaßt, wie der heilige Geist den neuen Menschen schafft und wie er zur christlichen Verwendung des Natürlichen befähigt; und von der Richtigkeit derselben ist die Richtigkeit der Aussage, was es um die Kirche sei, wesentlich abhängig. Es kommt also letztlich alles darauf an, ob wir die Beschreibung, welche der Verfasser von dem Einen und von dem Andern gibt, gutheißen können. Was das Erstere betrifft, hören wir ihn S. 82 sagen, die erste Wirkung der Berufung sei immer die, daß Gott durch das bezeugte Heil die dem Zeugnisse gegenübertretende Persönlichkeit frei mache, so zwar, daß von da an Alles in ihrem weitern Entwicklungsgange vom Annehmen oder Verwerfen an durch die ihr wieder geschenkte sittliche Freiheit vermittelt sei. Hierein zunächst und vor Allem setzt er den wesentlichen Unterschied zwischen der Kirche, dem Raumgebiete der Berufung, und zwischen dem außerchristlichen Kosmos einerseits, dem Gebiete der Offenbarung andererseits, indem es auf letzterm immer nur die Hand Gottes sei, welche die Worte und Thaten Gottes von oben herab in Form der Menschlichkeit in die Geschichte pflanze, ohne daß eine menschliche Hervorbringung dabei als Mitwirkung erscheine. Haben wir dieser Läugnung aller für die einzelne Seele heilsamen Wirkung Gottes auf alttestamentlichem Gebiete mit Grund widersprochen, so wird auch die darnach benannte Gegensätzlichkeit der Kirche zunächst in so fern hinfallen, als damit die wesentliche Eigenthümlichkeit derselben ausgesagt sein soll. Aber sie ist auch sonst unrichtig. Wie kann man eine sittliche Frei-

heit, welche sich eben so wohl im Verwerfen als im Annehmen des dargebotenen Heils erzeigen mag, ein Geschenk Gottes nennen? Weder die Schrift noch das kirchliche Bekenntniß weiß von einem solchen Geschenke, von einer solchen Befreiung aus der Macht Satans, und Dr. Kliefoth's Berufung auf die Concordienformel ist lediglich ein Mißverstand. Die Concordienformel sagt an der von ihm insonderheit angezogenen Stelle II. 67 von den Getauften, daß sie kraft der in der Taufe geschehenen Wiedergeburt befreieten Willen haben, vermöge dessen sie das Wort Gottes gläubig aufnehmen können, keineswegs aber lehrt sie eine durch die Taufe geschenkte Wahlfreiheit, sich eben so gut wider als für das Heil zu entscheiden. Woher diese auffallende Lehrmeinung des Verfassers stammt, sieht man S. 77, wo er bekennt, daß es ganz unbegreiflich sein würde, wie der unter die Sünde und den Argen gerathene und dadurch des liberum arbitrium beraubte Mensch das dargebotene Heil annehmen könnte, wenn es nicht eine vorgängig objektive Befreiung und Zurückversetzung in die sittliche Freiheit gäbe, die ihren Grund darin hat, daß der Herr durch seine Selbsthingabe dem Fürsten dieser Welt für die Welt das Lösegeld gezahlt und durch seinen Sieg über ihn die Menschheit aus seiner Macht errettet hat. Wir verkennen dieses von dem Verfasser hervorgehobene Moment des Erlösungsbegriffs gar nicht, wenn wir es auch anders bezeichnen würden. Allein was hat es mit jener vermeintlich wiedergeschenkten Wahlfreiheit zu thun? Der Sieg Christi über Satan ist für diejenigen gewonnen, welche Glieder seiner Gemeinde, seiner Menschheit werden, und erweist sich an ihnen, indem kraft desselben diejenige Wirkung auf die Menschen geschieht, welche sie der nun in ihm vorhandenen Sündenvergebung und Gotteskindschaft getrost macht. Wenn sie deren getrost werden, so ist dieß die Wirkung des heiligen Geistes und des von ihm bezeugten Sieges Christi, nicht aber, wenn sie das dargebotene Heil verwerfen. Das Neue hieran gegenüber der alttestamentlichen Heilszeit ist nur dieß, daß jetzt in der Person Christi Jesu derjenige Thatbestand

einer gesühnten und verklärten Menschheit vorhanden ist, von welchem es dort nur den weissagenden Schatten in Wort und Werk des Heils gegeben hatte: daher auch nicht der rechtfertigende Glaube das Neue ist in der neutestamentlichen Heilszeit, sondern die Völligkeit des in Christo verwirklichten Heils, deren er sich getröstet. Das wesentlich Eigenthümliche, was der Gemeinde des heiligen Geistes zukommt, wird demnach darin bestehen, daß ihre Angehörigen kraft des Geistes Jesu Christi, welcher sie gläubig macht, im Glauben Theil haben an der Gemeinschaft Christi mit Gott und Glieder der mit ihm anhebenden Menschheit sind. Hievon hat man auszugehen, wenn man sagen will, was es um die Kirche sei, und nicht von der Berufung. Denn bei der Kirche will vor Allem an ihr Haupt gedacht sein und an den von ihm ausgehenden heiligen Geist, welcher an jenem Pfingsttage die Zahl der Gläubigen zu einer Gemeinde gemacht hat, ehe denn das Zeugniß dieser Gemeinde diejenigen, welche außer ihr waren, zu ihr berief. Die Kirche ist also nicht das Raumgebiet der Berufung, sondern die Gemeinde der Gläubigen zu nennen.

Der heilige Geist hat aber jene Schaar der Gläubigen, indem er in ihnen wirksam gegenwärtig ward, nicht blos zu einer Gemeinde geeinigt, welche das Leben des für sie gestorbenen und aus dem Tode verklärten Heilands zu ihrem Gemeingute hatte, sondern hat sie auch befähigt, diesen ihren Besitz in der Welt zu bethätigen und der Welt zu bezeugen, also das irdisch Natürliche zu einer Offenbarung des himmlischen Lebens ihres Herrn zu machen. Dr. Kliefoth nennt den heiligen Geist nach dieser Seite den Geist des Zeugnisses. Was er aber von seinem Wirken sagt, däucht uns dem Sachverhalte nicht entsprechend. Wie wenig es zutrifft, wenn er von dem Pfingstwunder sagt, daß es die letzte einseitig von oben in die Welt hinein gepflanzte Gottesthat gewesen, und daß man in den Charismen der apostolischen Zeit, in den Gesichten eines Petrus und Paulus und Johannes, in der Inspiration der neutestamentlichen Schriften nur Nachwirkungen des Pfingstwunders

zu sehen habe, ist uns schon oben bemerklich geworden. Wir können es aber überhaupt nicht gutheißen, wenn er S. 108 sagt, daß jetzt an die Stelle des Wunders die menschlich geschichtliche Vermittelung getreten sei. Alles irdisch Natürliche ist der Art, daß die Folge der Sünde es dem heiligen und ewigen Gotte und Christo, dem verklärten Menschensohne, fremd macht. Dieser Entfremdung ungeachtet es zu einer Offenbarung des Lebens Christi machen, ist und bleibt in allen Fällen Wunder: nur die Art und Weise, wie dieses Wunder geschieht, ist eine verschiedene je nach Bedürfniß und Zweck, wofür es geschieht, namentlich also die Art und Weise, wie es sich in dem, durch welchen es geschieht, menschlich vermittelt. Denn irgend wie vermittelt es sich immer, wenn es im Menschen und durch den Menschen geschieht, sei es in seinem unbewußten oder in seinem bewußten Geistesleben (vgl. 1. Kor. 14, 14). Dr. Kliefoth selbst rechnet die Inspiration der neutestamentlichen Schriften zu den Nachträgen der im Pfingstwunder vor sich gehenden Kirchenschöpfung, während er die Rede des Petrus, welche sich an das Pfingstwunder anschließt, für einen Beweis achtet, daß an die Stelle des Wunders und der Inspiration die menschlich geschichtliche Vermittelung getreten sei. Er wird aber schwerlich des Sinnes sein, als habe man die Reden der Apostel für minder wunderbare Wirkungen des heiligen Geistes zu achten, als ihre Briefe. Es hätte dieser ganzen unzutreffenden Unterscheidung zwischen den Wundern und den menschlich vermittelten Erzeugnissen des heiligen Geistes nicht bedurft, wenn er die Zeiten anders abgegrenzt hätte. Denn, leben wir in der Zeit zwischen dem Anfange und der Endzeit der Kirche, so sind wir lediglich darauf angewiesen, unser kirchliches Thun durch das Ergebniß der Anfangszeit bestimmen zu lassen, bis die Endzeit anbricht, welche ihrer den Thaten und Begebnissen des Anfangs gleichenden Wunder nicht wird entbehren können. Denn so irrig es ist, von dem gegenwärtigen Walten des heiligen Geistes Wunder dieser Art zu erwarten oder es befremdlich zu finden, daß sie nicht geschehen, so offenbar wider-

streitet es der von der neutestamentlichen Weissagung eröffneten Aussicht auf die letzte Zeit vor des Herrn Wiederkunft, wenn man, wie der Verfasser, mit der Kirchenschöpfung die Zeit des Wunders abgeschlossen und von da an die andere kircheschaffende Thätigkeit des Geistes eingetreten sein läßt, vermöge welcher er den Heiligungsprozeß der Welt in geschichtlich stetigem Verlaufe durch die ordentlichen Gnadenmittel und durch das geordnete Kirchenamt ohne Wunder zu Ende führt (S. 109). Hätte der Verfasser den Geist des Wunders in der Gegenwart der Kirche nicht verkannt, so würde er auch nicht auf den bedenklichen Satz gekommen sein, als ob jetzt alles, was der Geist des Zeugnisses wirkt, durch den sittlichen Willen des Menschen bedingt sei. Freilich, wer fortan Zeuge sein will, der soll durch den Geist des Zeugnisses selbst zur Wahrheit gekommen sein (S. 110). So soll es nicht blos fortan, sondern so sollte es auch in der alttestamentlichen Zeit sein. Aber darum wird es doch auch in der Zeit der Kirche nicht an solchen fehlen, welche im Namen des Herrn große Thaten thun, ohne daß er sie je erkannt hat, und das Maaß der Gaben steht in keinem nothwendigen Verhältnisse zu der Wahrheit und Lauterkeit des Herzens. Sehen wir in der Kirche die Gemeinde des heiligen Geistes, wie er einerseits der Geist der Kindschaft, andererseits der Geist des Wunders Christi ist, so kann uns dieß nicht befremden. Vermöge seiner wirksamen Gegenwart in dem einheitlichen Ganzen der Gemeinde macht er die natürlichen Mittel auch solcher, welche sich nur mit ihrem äußern Menschen seinem Wirken unterstellen, der Gemeinde und seinem Werke in ihr und durch sie dienstlich, daß sie mit Menschen- und mit Engelzungen reden und alle Geheimnisse wissen und ihren Leib brennen lassen können und doch die Liebe nicht haben, ohne welche Niemand ein lebendiges Glied am Leibe Christi ist.

Es gehören also diejenigen, durch welche der heilige Geist seine Wunder wirkt, nur in dem Maaße der Gemeinde desselben persönlich an, als sie im Glauben Christo angehören; und da alles, was er als Geist des Wunders wirkt, nur immer dazu

dienen will, den Glauben zu schaffen und zu mehren, so urtheilt der Glaube alles, was für Werk des heiligen Geistes gelten will, ob es dieß ist oder nicht. Nach beiden Beziehungen ist es richtig, das Gemeinwesen des heiligen Geistes die Gemeinde der Gläubigen zu nennen, und wir können uns mit dieser Bezeichnung der Kirche noch immer zufrieden geben, während wir die des Verfassers, daß sie diejenige auf die göttlichen Erlösungsthaten des Charfreitags und Ostertags gebaute Stiftung des dreieinigen Gottes sei, welche zugleich das Produkt und das Mittel ist jenes Berufungs-, Rechtfertigungs- und Heiligungsprozesses, der die versöhnte, aber noch nicht in die Versöhnung aufgenommene Welt zu dem ihr bereiteten Heil bereiten und sammeln soll (S. 15), weder klar noch richtig finden können. Dr. Kliefoth sagt zwar S. 129, wenn die Kirche exclusiv als die Gemeinde der Heiligen gedacht werde, so gehöre der dreieinige Gott nicht mit zur Kirche, so gehöre das Haupt Christus nicht mit zum Kirchenleibe, denn zur Gemeinde der Heiligen, als welche nur die Summe der Glieder sei, gehöre er allerdings nicht mit. Aber was heißt das, die Kirche exclusiv als Gemeinde der Heiligen denken? Wenn es heißen soll, mit Ausschluß Christi, so ist dann freilich Christus ausgeschlossen. Wir würden dieß aber nicht blos mit dem Verfasser eine Konstruktion des Kirchenbegriffs von seiner subjektiven Seite her nennen (S. 127), sondern Läugnung des Grundwesens des Christenthums. Nicht der Gegensatz von subjektiv und objektiv kommt hier in Anwendung, sondern der einer sich selbst entwickelnden und der in Christo lebenden Menschheit. Andererseits konnten wir dem Verfasser schon oben nicht zugeben, daß die Gemeinde der Heiligen nur die Summe der Kirchenglieder sei: sie ist weder eine bloße Summe von Einzelnen, noch ist das, was sie zu einer gemeindlichen Einheit macht, ihr Glauben; ja, wir finden es zum mindesten unvorsichtig, daß Dr. Kliefoth S. 130 zugibt, unser subjektiver Glaube sei es, durch welchen wir Einzelnen zur Gemeinde hinzugethan werden. Eben deßhalb aber, weil wir die Gemeinde der Heiligen so

meinen, wie man sie immer gemeint hat, wenn man von Christo und Christenthum recht lehrte, so daß wir zwar nicht mit dem Verfasser sagen möchten, das Haupt Christus gehöre mit zum Kirchenleibe, oder der dreieinige Gott als Grund der Kirche sei mit zum Bau derselben zu rechnen (S. 129 f.), wohl aber die Gemeinde einen Leib nennen, dessen Haupt Christus, und einen Bau, welcher Behausung Gottes ist; eben deßhalb hat für uns die Unterscheidung von Gemeinde und Kirche, auf welche er einen großen Werth legt, keine Bedeutung. Uns däucht es klarer und fruchtbringender, zwischen der Kirche oder Gemeinde des Herrn, wie sie die eine und selbe, und wie sie die jeweilige und örtliche ist, zu unterscheiden. Wie wir diesen Unterschied meinen und welche Anwendung wir von ihm machen, wird sich im weitern Verlaufe unserer Besprechung des vorliegenden Werks ergeben. Zunächst haben wir dem Verfasser zu seiner Lehre von den Gnadenmitteln und ihrem Amte zu folgen, um die früher schon ausgesprochenen Bedenken, welche sie uns erregt, vollständiger darzulegen und besser zu begründen. Was seine Lehre vom Wesen der Kirche anlangt, können wir das Ergebniß unserer Untersuchung derselben in folgende Sätze zusammenfassen:

Die Zeit der Kirche ist nicht die Zeit zwischen einem Aeon, wo blos Offenbarung geschah, und einem Aeon, wo Alles vollendet sein wird, sondern zwischen dem Anfange und dem Ausgange der neutestamentlichen Heilszeit. Mit der alttestamentlichen Gemeinde des Heils im Unterschiede von der außertestamentischen Welt, wo nur Verlangen nach Erlösung gewirkt werden mochte, hat die christliche Kirche nicht blos die Offenbarung des göttlichen Heilsrathschlusses, sondern auch den rechtfertigenden Glauben an dieselbe gemein, und vor ihr voraus hat sie nur die in der Person Jesu Christi nunmehr geschehene Sühnung und Verklärung der Menschheit. Die kircheschaffende Thatsache ist nicht Christi Himmelfahrt und die Ausgießung des heiligen Geistes, sondern nur letztere allein, mit welcher ferner nicht ein Heiligungsprozeß begonnen hat, der auch das Natur-

reich heiligt, sondern eine Gemeinde der Gläubigen hergestellt worden ist, welche ihr Gemeinschaftbildendes an dem Geiste des Lebens Christi hat. Gemeinde der Gläubigen ist demnach die Kirche, und nicht das Gebiet der Berufung, eine Gemeinde, deren Wesen der Besitz des heiligen Geistes ist, der sie an der unsichtbaren Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater Theil haben läßt und als Geist des Wunders zur Versichtbarung ihrer selbst in dieser Welt befähigt, ohne daß hiefür eine Heiligung des Naturreiches an sich selbst geschähe. Endlich nicht die Vollendung eines stetig fortschreitenden Heiligungsprozesses der Welt steht für die Kirche in Aussicht, sondern der äußerste Widerstreit der Welt wider sie, aus welchem sie durch die Wiederoffenbarung ihres Herrn entnommen und zur entsprechenden Erscheinung ihrer selbst verklärt werden wird, womit eine neue Zeit ihrer Selbstbethätigung in der Welt beginnt. Was Dr. Kliefoth sicher stellen will, daß man die Kirche nicht ohne ihren Herrn im Himmel denke, versteht sich bei dem Sinne, in welchem sie unser Bekenntniß die Gemeinde der Heiligen nennt, von selbst, und nicht diese Bezeichnung braucht also mit einer andern vertauscht, sondern nur der richtige Sinn derselben aufrecht erhalten zu werden.

Die Union.

Man verarge uns doch nicht, wenn wir immer wieder auf die Union zurückkommen: finden wir doch immer neue Ursache, dieses Werk der Union als eines der beklagenswerthesten Ereignisse, von denen die protestantische Kirche betroffen worden, zu bezeichnen. Einheit wollte die Union und Zwietracht hat sie gestiftet. Ihre Schuld ist es, daß jetzt, wo die katholische Kirche die größten Anstrengungen macht, um wieder zu gewinnen, was bereits aufgegeben schien, wo der österreichische Staat ihr in dem neuen Konkordat die bedeutendsten Zuge-

ständnisse gemacht hat, und die Bischöfe der rheinischen Provinz auf dieses Ereigniß wohl nur gewartet haben, um mit ihren Forderungen sich darauf zu berufen, wo es also mehr als je Noth thäte, daß die protestantische Kirche als eine einheitliche ihr gegenüber stünde, sie in sich mehr als je zerrissen ist und daß der Staat, welcher sonst den meisten Beruf und das meiste Vermögen hätte, die protestantische Kirche zu vertreten, der preußische, sich am meisten unfähig dazu erweist. Verwirrung, Zerspaltung ist das einzige Werk, das aus der preußischen Union hervorgegangen ist. Man sagt zwar, wir Lutheraner seien es, welche, indem wir diese heilsame Union angefochten, die Verwirrung angestiftet hätten. Man kann es aber kaum im Ernst sagen, denn wäre dem so, so müßte sich wenigstens Einheit unter denen finden, welche der Union zugefallen sind und müßten diese uns bezeugen, daß sie sich wohl und gefördert fühlen in dem neuen Verband, in den sie getreten sind. Aber wer weiß denn nicht, wie, je länger man von Union spricht, desto weniger man zu sagen weiß, worin sie besteht, wer weiß nicht, daß innerhalb der Union selbst die mannigfaltigsten Auffassungen derselben Statt finden und darüber genug des Streites und Haders sich erhoben hat. So liegen uns auch jetzt wieder zwei Schriften vor, in denen die Verschiedenartigkeit der Auffassung der Union in greller Weise zu Tage tritt. Wir besprechen sie der Reihe nach: die erste ist „Falk's Abschiedspredigt und die Geschichte von Dr. Gillet;" die andere: „Die Zeichen der Zeit von Bunsen."

I.

In der ersten Schrift begegnen wir Reformirten, und zwar in Schlesien, welche sich durch die Handhabung der Union von Seite der Provinzial-Regierung beschwert fühlen.

Der Anlaß des Buches ist kurz dieser: Der Consistorialrath und Prediger an der Hofkirche in Breslau Falk hatte sich veranlaßt gesehen, seine bisherige Stelle gegen eine andere zu vertauschen und zwar darum, weil er in Breslau in Con-

flikt gerieth mit seiner Auffassung der Union gegenüber der, welche von dem Presbyterium seiner Gemeinde und zuletzt von dem Kirchenregiment festgehalten wurde. Ihm sucht jetzt Dr. Gillet, weil Falk in seiner Abschiedspredigt sich darüber geäußert, nachzuweisen, daß „nicht in den Prinzipien, nicht an der Stelle, von welcher her die Kirche ihre gesetzliche Leitung empfängt, sich heute ein ganz anderer Geist geltend mache", sondern daß Falk als „der standhafte Vertreter und Anhänger der theologischen Parthei dastehe, welche früher das Ruder des Provinzial-Regiments in ihrer Hand hielt". Also eine zweifache Auffassung der Union liegt hier von Seiten Falk's und Gillet's vor, und angedeutet ist, daß das frühere Provinzial-Regiment einer anderen Auffassung zugethan war als „die Stelle, von welcher her die Kirche ihre gesetzliche Leitung empfängt".

Wir lassen den Streit der beiden Herrn auf sich beruhen und halten uns nur an die Mittheilungen, welche Dr. Gillet über die Weise macht, wie die Reformirten, als deren Vertreter wir ihn betrachten dürfen, die Union aufgefaßt und aufgenommen haben.

Die Reformirten Schlesiens verstanden, wie Gillet berichtet, die Union dahin: in ihr vereinigten sich die beiden bisher getrennten protestantischen Kirchen zu einer evangelisch-christlichen Kirche; diese Eine evangelische Landeskirche umfasse beide Bekenntnisse. Die Union führe keine Confessionsveränderung mit sich und keinen Confessionswechsel, denn sie bezwecke und bedeute nicht das Aufgeben des bisherigen Bekenntnisses, auch nicht den Uebergang der einen Konfession zur anderen, auch nicht die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses. In der Union spreche sich nur bei aller Entschiedenheit des confessionellen Charakters der Geist der Mäßigung und Milde aus, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte nicht mehr als den Grund gelten läßt, der anderen Confession die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. — Zur Annahme einer solchen Union waren sie bereit: aber freilich wurden sie bald

inne, daß das Breslauer Consistorium dieselbe anders faßte. Dieses äußerte sich schon in einem Erlaß vom 24. Oktbr. 1817 an den Magistrat dahin, daß in den bisherigen Parochialverhältnissen ein Hinderniß einer Vereinigung liege und man also zunächst auf Beseitigung desselben ausgehen müsse. Dasselbe Consistorium führte aber sogleich auch das dogmatische Element in die Union ein und ging auf Durchführung einer wirklichen, dogmatischen Union aus. Gegen die Letztere hätten die Reformirten auch nichts einzuwenden gehabt, um so beschwerender aber erschienen ihnen die erstgenannten Absichten und darum fand auch von ihrer Seite viel Zaudern in Annahme der Union statt. Bald, fährt dann Herr Dr. Gillet fort, zeigte sich auch, daß es zu einer Union, wie sie reformirter Seits verstanden wurde, nicht kommen solle: „durch Schuld der sogenanten Alt-Lutherischen wurde vielmehr das confessionelle Bewußtsein wieder neu gestärkt und belebt", und zuletzt kam es dahin, daß „das Streben auf Belebung des confessionellen Bewußtseins immer entschiedener den Charakter der Pflege lutherischer Confessionalität annahm und das Streben auf Union hin den der Ueberwindung und Beseitigung des reformirten Elements".

Wir halten uns an die letztere Behauptung und fragen, wie weit sie bewiesen wird. Da ergibt sich nun in der That, daß die Reformirten viele Einbuße erlitten. Man war zuerst darauf bedacht, die Reisen der beiden reformirten Prediger aus Breslau und Glogau zu den in der Provinz zerstreut Wohnenden behufs ihrer confessionellen Pflege zu beseitigen: sie stünden, wurde geltend gemacht, mit der zu Stande gekommenen Union in Widerspruch und die in Mitten lutherischer Gemeinden zerstreut lebenden Reformirten wurden jetzt alsbald als den Geistlichen der lutherischen Gemeinden anheimgefallen betrachtet. Ferner ging man daran, den unter den Reformirten Schlesiens bestehenden Inspektionsverband aufzulösen. Bis zum Jahr 1830 waren alle reformirten Gemeinden Schlesiens unter der reformirten Inspektion Breslau vereinigt: der Tod des bisherigen Inspektors gab Anlaß, die reformirte Superintendentur

für erledigt zu erklären. Von diesen Gemeinden waren mehrere der Union beigetreten, in einzelnen hatten sich Reformirte an die lutherische Gemeinde angeschlossen, in anderen Lutheraner an die reformirten. Diese Gemeinden, wurde geltend gemacht, gehörten darum dem Sprengel des evangelischen Superintendenten an, und es seien nur noch die drei böhmischen Kirchen, die Breslauer Hofkirche und die in Glogau übrig. „Die äußere „Vereinigung der reformirten mit der lutherischen Kirche des„selben Sprengels, wurde vom Consistorium gesagt, werde auch „eine innere Annäherung vermitteln. Die bisher so isolirt da„stehenden Geistlichen würden in der Diöcesanverbindung mehr „Anregung zu eigener Fortbildung erhalten und das ganze evan„gelische Kirchenwesen dadurch zu einer festen Einheit gelangen." Die Remonstrationen der Reformirten halfen nichts, selbst eine zu ihren Gunsten sich aussprechende Entscheidung des Königs ignorirte man, man entzog der bisherigen Superintendentur den größeren Theil der bis dahin zu ihr gehörenden Gemeinden, so daß die jetzige Superintendentur nur aus der Breslauer Gemeinde und einigen benachbarten Parochien bestand: die übrigen Parochien theilte man den besonderen evangelischen Superintendenten, in deren Kreis sie lagen, zu. Zu der gleichen Zeit schritt man mit der Umbildung der Parochialverhältnisse vor, und theilte man da und dort den reformirten Gemeinden Lutheraner zu. Am meisten wurde davon die Kirche zu Hussinez betroffen: sie war 1750 förmlich zu einer Parochialkirche für die Reformirten erhoben worden, im Laufe der Zeit hatten sich Angehörige dieser böhmischen Colonie weit zerstreut, galten aber als Mitglieder der reformirten Gemeinde Hussinez und waren an das dortige reformirte Pfarramt gewiesen. Jetzt wurde Hussinez dem Superintendenten des dortigen ursprünglich lutherischen Kirchenkreises untergeben und dem Prediger dieser Gemeinde ward jetzt eröffnet, daß er sich fortan mit seiner geistlichen Wirksamkeit auf die Grenzen seiner Parochie beschränken müsse. Amtshandlungen des reformirten Predigers bei solchen in andern Kirchspielen wohnenden Reformirten werden als

„Anmaſſung von Parochialrecht“ und „Eingriff in die Befugniſſe anderer Geiſtlichen“ bezeichnet. Mit Mühe nur erreichten die außerhalb der Parochie Huſſinez lebenden reformirten Böhmen, daß ſie ſich zu der Kirche in Huſſinez halten durften: auch machte man lange Zeit gewaltſame Anſtrengungen ihnen ihre böhmiſche Sprache in Kirche und Haus zu nehmen und erſt dem k. Miniſterium hatte man es zu danken, daß damit Einhalt geſchah.

Die zweite Gemeinde, die angefochten wurde, war Glogau. Da hatte im Jahre 1818 über die Erreichung der Union nichts weiter berichtet werden können, als daß die erſte gemeinſchaftliche Communion-Feier ſtattgefunden habe und dabei feſtgeſetzt worden ſei, daß von Woche zu Woche zwiſchen dem alten und neuen Ritus abgewechſelt werden ſolle. Aber das Jahr darauf mußte bemerkt werden, daß nach jener gemeinſchaftlichen Abendmahlsfeier am Reformationsfeſt kein Mitglied der reformirten Gemeinde wieder in der lutheriſchen Kirche communicirt habe. Dennoch wollte man, als um dieſe Zeit der reformirte Prediger geſtorben war, die Stelle nicht wieder beſetzen und meinte, die reformirte Gemeinde ſei nur klein und könne um ſo unbedenklicher in die lutheriſche Kirche aufgenommen werden und übergehen, da ja alle 14 Tage nach ihrem Ritus Abendmahl gehalten werde. Weil man aber reformirter Seits ſich weigerte, darauf einzugehen, ward an den Oberpräſidenten berichtet, daß „in Glogau die Union an dem Widerſtand des reformirten Presbyteriums geſcheitert ſei, das ſich in der Abſonderung und dem Fürſichſtehen gefalle“.

In Breslau, wo ſich die dritte reformirte Gemeinde befindet, hatte dieſe weniger Schwierigkeit, ſich zu erhalten. Da ging man von beiden Seiten, auch von Seite des lutheriſchen Stadt-Conſiſtoriums, von der Anſicht aus, daß die Union keinen Confeſſionswechſel in ſich ſchließe und die Breslauer Hofkirche wurde allſeitig als reformirte anerkannt. Ihr Feſthalten an der Union bethätigte ſie eben dadurch, daß ſie den Evangeliſchen lutheriſchen Bekenntniſſes die vollſte Sakraments- und

Kirchengemeinschaft angedeihen ließ, so daß an ihrem Communiontisch unbehindert eben so viele Lutheraner als Reformirte sich einfanden. Aber gerade daraus entwickelten sich Anstände. Die lutherischen Geistlichen klagten über Benachtheiligung ihrer Parochialrechte und Einnahmen, und die Hofkirche stellte nun fest, daß lutherische Glaubensgenossen auch fernerhin in der Hofkirche zur Abendmahlsfeier zugelassen werden sollten, daß das aber noch nicht ihren Uebertritt zu dieser Gemeinde bewirke; äußere aber ein Mitglied einer anderen Parochie den Wunsch, der Gemeinde dauernd anzugehören, so sei dazu eine förmliche Erklärung von einem der beiden ordentlichen Prediger an der Hofkirche erforderlich. Späterhin, als die Klagen von Seite der lutherischen Geistlichen über Beeinträchtigung fortgingen, bestimmte das Presbyterium, daß wer seinen festen Wohnsitz in Breslau habe, nur dann als wirkliches Mitglied der Hofkirche anerkannt werde, wenn er die Gemeindeordnung derselben unterzeichnet, und daß wenn solche Evangelische, welche das nicht gethan, doch den Dienst des geistlichen Amtes begehrten, er ihnen zwar gewährt werden solle, doch müßten sie ein Dimissoriale ihres eigentlichen Parochus beibringen. Nun aber erklärte man dieses Verlangen zum Uebertritt als Unionsbruch und der Streit, der sich darüber entsponnen hat, liegt noch der obersten Behörde zur Entscheidung vor.

Durch die Union ist sonach, so behauptet Dr. Gillet, der äußere, rechtliche und gemeindliche Bestand der Reformirten in Schlesien gefährdet worden. Aber, wird weiter behauptet, auch die inneren Verhältnisse sind dadurch nicht unberührt geblieben.

Wir zählen nur die Hauptpunkte auf: Die neue Agende ist mehreren reformirten Gemeinden aufgedrungen worden, der Heidelberger Katechismus ist in mehreren Gemeinden, weil mittlerweile vormals Lutherische zu ihnen geschlagen worden, durch den lutherischen Katechismus verdrängt worden: so ist auch in dem von der reformirten Gemeinde begründeten und ganz allein unterhaltenen Friedrichs-Gymnasium die Einführung des lutherischen Katechismus anbefohlen und nur die der Hof-

kirche angehörenden evangelischen Schüler sind von der Verpflichtung, ihn zu lernen, ausgenommen. Dagegen müssen in allen anderen Schulen Breslau's die evangelischen Schüler ohne allen Unterschied, ob sie der Hofkirche angehören oder nicht, den lutherischen Katechismus auswendig lernen. Indem auch den Schülern, welche der Hofkirche angehören, der Gebrauch des Heidelberger Katechismus verweigert wurde, gab das Consistorium als Grund dafür an, daß „die Hofkirche durch mehrfache Berufung ursprünglich lutherischer Geistlichen an den „Tag gelegt, wie sie darauf ausgehe, eine Vermittlung der „confessionellen Gegensätze auf dem Grund des göttlichen „Wortes und der Bekenntnißschriften beider deutschen evangelischen Kirchen anzubahnen". Aber die dahin berufenen Geistlichen hatten doch einen Revers unterzeichnet, dahin lautend, „daß sie sowohl in ihren Kanzelreden als beim Confirmandenunterricht und bei allen übrigen kirchlichen Handlungen sich nach den in der unirt-reformirten Kirche üblichen Gebräuchen und herrschenden Grundsätzen richten und dieselben jederzeit in Anwendung bringen wollten". Die Reformirten haben ferner zu fürchten, daß ihnen reformirte Candidaten zur Besetzung ihrer geistlichen Stellen alsbald fehlen, denn so viele Candidaten auch mit den für reformirte Theologen gestifteten Stipendien studiren, so stehen die meisten doch während ihrer Studienzeit unter einem Einflusse, der sie dem reformirten Bekenntniß entzieht. Da aber, wo die Behörden das Besetzungsrecht üben, nehmen sie auf die Confession des Wahl-Candidaten keine Rücksicht, in Folge deß auf ursprünglich reformirte Pfarrstellen ursprünglich nicht reformirte Geistliche berufen worden sind. Vollends wird da, wo früher bestehende reformirte Gemeinden in anderen aufgegangen sind, auf die Confession der ersteren bei Besetzung der Pfarreien keine Rücksicht genommen. Natürlich ist mit allem dem auch die Presbyterialverfassung der Reformirten gefährdet, eben darum, weil ihnen der Inspectionsverband fehlt. Die Folge von alledem ist einerseits Separatismus und Independentismus, andererseits Entfremdung von dem ursprünglich re-

formirten Wesen. Um dem vorzubeugen, geht jetzt der Wunsch der Reformirten Schlesiens dahin, daß die reformirte Inspektion wieder hergestellt werde.

Bleiben wir bei diesen Mittheilungen stehen und sagen wir unsere Gedanken darüber!

Da ist das Erste, was wir zu konstatiren haben, das, daß die in Preußen bestehende Union auch der Reformirten Unzufriedenheit erregt. Das Andere ist das, daß sich auch hier wieder zeigt, wie über die Auffassung der Union von Anfang an Verwirrung herrschte und noch herrscht. Eine zweifache Auffassung von Union findet sich bei Dr. Gillet und bei Falk und eine zweifache Praxis hat, wie es scheint, das frühere Provincialconsistorium eingehalten und hält das jetzige ein. Dr. Gillet deutet die Union dahin, daß sie keine Confessionsveränderung und keinen Confessionswechsel mit sich führe und die an die Confession geknüpften Rechte ungeschmälert lasse, wohin insbesondere das Recht abgesonderter Existenz der bisherigen Confessionsgemeinden gehört und das bisherige Parochialverhältniß. Falk dagegen erkennt seit der Union keine reformirte und lutherische Gemeinde mehr an: „die unirte Kirche „sei eine apostolische Gestaltung, berufen, alle evangelischen „Partikularkirchen des Erdbodens in sich aufzunehmen. Sie „könne dieß nicht blos durch Liebe, sondern bedürfe dazu des „Glaubens- und Bekenntnißbundes. Um diesen Beruf zu erfüllen, „müsse die Union als eine werdende gestatten, daß sich auf „ihrem Boden auch Gestaltungen mit Sondersymbolen bewegen; „niemals aber dürfe sie die Hoffnung aufgeben, solchen Partikularismus zu überwinden und in das Allgemeine zu erheben."

Beide Theile können aus den Unionsakten Belege für ihre Auffassung vorbringen und wir wollen es wahrlich nicht unternehmen, zu sagen, wer von beiden mehr im Recht ist, denn alle in Sachen der Union ausgegangenen Erlasse sind bekanntlich so proteusartig, daß sich Alles aus ihnen machen läßt. Wir bleiben also zunächst dabei stehen, darauf aufmerksam zu machen, wie wir an der Klage der Reformirten einen

Beleg weiter dafür haben, daß die Union es Niemanden zu Dank gemacht: die Reformirten klagen und die Lutheraner klagen. Was ist also mit der Union anders angerichtet als Uneinigkeit und Verwirrung?

Aber wir können dabei doch noch nicht Halt machen.

Was denkt denn jetzt, müssen wir fragen, Herr Dr. Gillet und was denken die Reformirten von der Union? Sind sie nach den jetzt vorliegenden Erfahrungen zu der Ueberzeugung gekommen, daß es mit der Union nichts ist, und daß es besser wäre, sie aufzugeben? In diesem Fall träfen ja beide Theile, wir, die Lutheraner, und die Reformirten zusammen und könnten wir von jetzt an als Verbündete auf das gleiche Ziel hinarbeiten. Und die Reformirten hätten ehrliche Verbündete an uns Lutheranern, denn wir begehren wahrlich nicht nach dem Gewinn, von dem Herr Dr. Gillet sagt, daß er uns auf Kosten der Reformirten zugefallen sei; indem wir nur für unser eigen Besitzthum und Recht streiten, sind wir billig genug, den Anderen das Ihre zu lassen, begreifen wir, daß auch ihnen das Ihre von Werth ist und würden wir es für Raub halten, es ihnen zu nehmen. Wir nehmen darum auch ehrlich Theil an der Gefahr, welcher die Reformirten Schlesiens ausgesetzt sind und würden es herzlich gern sehen, wenn sie alles das sich erhalten könnten, was zum Bestand ihres reformirten Wesens gehört, denn wir ziehen eine Pflege christlichen Lebens auf dem Grund und mit den Mitteln der gesonderten Confession diesem blassen Leben in der Union weit vor. Sagten also die Reformirten jetzt: wir sind uns des Segens bewußt, den wir an dem unserer Confession Eigenthümlichen haben und statt seiner wollen wir lieber die Union daran geben, so könnten sie der freudigen Zustimmung der Lutheraner und wenn sich die Gelegenheit böte, auch der Beihilfe derselben gewiß sein.

Allein so steht die Sache doch nicht.

So wie die Reformirten in der ersten Zeit im Unterschied von den Lutheranern, den Lutheranern nämlich, welche wußten, was es um lutherisches Bekenntniß und Wesen ist, mit der

Union wohl zufrieden gewesen wären, wenn sie nur die Gewißheit gehabt, daß sie dabei keine Einbuße an dem ihnen Eigenthümlichen zu erleiden hätten, so sind sie auch jetzt nicht gegen eine Union an sich.

Wie sollte nun die Union sich gestaltet haben, welche sich die Zufriedenheit der Reformirten erhalten hätte? Sehen wir zu, ob das eine Union wäre, in der die Reformirten mit gerechtem Maß beiden das Ihre zugemessen hätten! Herr Dr. Gillet äußert sich gegen Ende seiner Schrift viel über eine solche Union und wir wollen darüber berichten, so viel es uns möglich geworden ist, in den Sinn seiner Meinung einzudringen, denn es ist uns das nicht gerade leicht geworden.

Nach der Auffassung von Union, die wir bei Herrn Dr. Gillet finden, gäbe es in Preußen nur Eine evangelische Kirche. Diese ruhte auf dem Consensus der beiden evangelischen Confessionen und stellte den noch vorhandenen Dissensus unter das Walten jenes Geistes der Mäßigung und Milde, welche ihn nicht mehr als Grund gelten läßt, der anderen Confession die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Innerhalb dieser Kirche wären zwei Confessionen gleichberechtigt, die reformirte und die lutherische: „die Union", sagt Gillet wiederum in einer reformirten bei Gelegenheit des Frankfurter Kirchentags 1854 gehaltenen Conferenz, „ist uns eine Vereini„gung der beiden bisher getrennten Confessionen zu einem kirch„lichen Organismus, der zu seiner Grundlage den längst vor„handenen und nun durch Gottes Gnade auch anerkannten „Consensus beider Konfessionen hat, welcher aber auch die eben „so unleugbar vorhandenen Verschiedenheiten in sich aufnimmt „und sie nicht blos duldet, sondern sie auch als etwas Gleich„und Vollberechtigtes pflegt, in ihrer Besonderheit fördert und „ihrer eigenthümlichen Lebensentwicklung den möglichsten Schutz „angedeihen läßt. Wir wollen nicht leugnen, daß es zwei evan„gelische Kirchen in unserem Vaterland gibt, eine reformirte und „eine lutherische Kirche. Es soll fortan nur Eine evangelische „Kirche sein; aber in dieser einen evangelischen Kirche zwei

„gleichberechtigte Bekenntnisse, welche den individuellen Charakter „der Gemeinden bilden, die ungeachtet dessen unter einander in „Frieden und Einigkeit dastehen und darum einander die volle „Abendmahlsgemeinschaft bewahren, aber doch wieder Jede für „sich die Freiheit des confessionellen eigenthümlichen Daseins „als ein unveräußerliches Gut, als ein unleugbares Recht „fordern."

Das wäre nach Herrn Dr. Gillet die Union. Aber indem er so die Union beschreibt, sieht er sich doch bereits in einem früheren Schreiben an die Kirchenbehörde zu der Aeußerung gedrungen: „es würde am heilsamsten und zugleich natürlichsten sein, wenn mit der in der gegenwärtigen Lage doch einzig Erfolg verheißenden kühnen Anerkennung der Wirklichkeit das Geständniß ausgesprochen würde, daß die Union zwar angestrebt und noch mit herzlicher Liebe erstrebt, aber bis jetzt nicht vollendet, ja in ihrem Werden nicht einmal gesichert sei." Und so bekennt er denn auch in einem Schreiben an einen Zweigverein des lutherischen Provincialvereins: daß die bisherigen Unionsbestrebungen unzureichend zu nennen und daß die Union auf andere Weise zu erreichen sei. Aber eben darum will er nicht eine Trennung der beiden Confessionen. Der vorhandene Gegensatz möge mit aller Liebe immerhin recht zum Bewußtsein gebracht werden: aber die Gemeinsamkeit der Arbeit und des Ziels schließe die Trennung aus. Der Fortschritt zum Ziel der wahren Union müsse darin bestehen, daß beide Confessionen in der Selbsterkenntniß gefördert und frei gemacht werden von der hochmüthigen Behauptung ausschließlicher Orthodoxie, daß beide dahin gelangen, sich eben nur als solche zu fassen und den Anspruch aufgeben, im Gegensatz zu einander Kirche zu sein, daß beide die Möglichkeit erkennen, in einer und derselben Kirche mit einander ihres Glaubens zu leben. Also es bleibe Eine evangelische Kirche, diese Einheit manifestirend in Verfassung und Regiment und bezeugend durch ihren Namen als einer evangelisch-unirten. Diese Kirche greife aber nicht ferner zu dem gewaltsamen Mittel der Absorption, zu

dem leichtfertigen der Mengerei, zu dem selbstmörderischen der Verleugnung und Abrogirung, um die Differenz der Confession aus ihrem Inneren zu vertilgen. Sie erkenne vielmehr offen und demüthig diese Differenz an und überwinde sie für jetzt in der Liebe, ihre endliche völlige Ueberwindung der Zukunft und dem Herrn befehlend. So würde die evangelisch-unirte Kirche dem Bekenntniß nach reformirte und lutherische Gemeinden in ihrem Schooße hegen, aber sie selbst muß den idealen Zustand repräsentiren d. i. die Union."

So — meint Herr Dr. Gillet jetzt, müsse sich die Union gestalten, welche den Reformirten genehm wäre, denn daß sie an eine solche Gestaltung im Jahre 1817 und 30 gedacht hätten, davon können wir uns nicht überreden, und in der That stammen auch alle diese Aeußerungen Herrn Dr. Gillet's über die Union aus einer viel späteren Zeit. Was nun mit einem solchen „idealen Zustande" gewonnen wäre, wollen wir uns nicht weiter klar zu machen suchen, es würde uns doch nicht gelingen, denn damit sind wir bei dem Traumgebiet angelangt, in das man sich jetzt bei dem Schiffbruch der Union flüchtet. Man weiß sich selbst nichts Rechtes dabei zu denken, so soll man auch den Andern nicht zumuthen, sich damit abzuquälen.

Doch thun wir Herrn Dr. Gillet nicht Unrecht! In Einem Punkt ist er sich über die Union recht klar, darin, daß es eine Union sein müßte, welche den Reformirten alles ließe, was ihr Herz begehrt. Denn was sollte ihnen bei solcher Union fehlen? Den Ritus des Brodbrechens, den die Union verlangt, hatten sie von jeher, der Abendmahlsgemeinschaft mit den Lutheranern haben sie sich auch principiell seit lange nicht geweigert, in der Lehre wird es ihnen auch leicht auf den Consensus sich zu stellen, denn die Stellung der Reformirten zur Lehre ist von jeher eine andere gewesen, als die der Lutheraner, und so sagt denn auch Herr Dr. Gillet: „was zu allen Zeiten „den heftigsten Widerspruch der lutherischen Eiferer hervorgerufen hat, das war eben ihr (der Reformirten) beharrliches

„Trachten nach endlicher Ausgleichung der Lehrunterschiede und „einer darauf errichteten Union. Von ihnen sind alle Unions„versuche ausgegangen und das Marburger Gespräch, der „Sendomir'sche Vergleich, das Leipziger Gespräch und die Thorner „Synode geben gleichmäßig den Beweis, daß Lehreinigung ihr „beharrliches Streben war."

Es ist überhaupt ja eine zur Genüge gekannte Eigenthümlichkeit der Reformirten, daß sie auch unter sich die Einheit nicht in dem Sinne wie die lutherische Kirche in der Lehre suchen, denn ihre Symbole sind unter sich doch mannigfach verschieden, und ihr Gemeinsames konnte man immer mehr nur in der Negation gegen das Lutherthum finden, in dem engen Verband, den sie unter sich haben, in dem esprit du corps, den sie da ausgebildet haben. Wollen nun die Reformirten den Parochialverband sich erhalten, so sind es höchstens geringfügige Dinge in Agende und Cultus, die sie an eine Union daran geben.

Wir verargen nun den Reformirten gar nicht, wenn sie das alles sich zu erhalten suchen: aber eine andere Frage ist die, ob sie, wenn sie einmal eine Union eingehen wollen, billigerweise das alles in Anspruch nehmen können; eine andere Frage die, ob sie, welche so viel Aufhebens machen von der Verkürzung, die sie erleiden müssen bei der Union, wie sie jetzt aufgefaßt wird, die Gerechtigkeit besser gewahrt und sich dabei den Grundsatz zu Herzen genommen haben: Was Du nicht willst, daß man Dir thue, das thu' auch Anderen nicht. Es ist nun ganz richtig: bei der so gefaßten Union haben die Reformirten alles, was sie zuvor auch hatten, was haben aber dann die Lutheraner, mit denen sie in Union getreten sein wollen? Herr Dr. Gillet sagt freilich, daß das Vorhandensein beider Confessionen anerkannt werden müßte, aber er sagt auch, daß die Union auf dem Consensus der beiden evangelischen Confessionen ruhe und sagt: „wer auf beiden Seiten diese Einigung nicht ertragen kann, der stellt sich auf den Standpunkt der Sekte."

Das ist doch sehr naiv! Bis herunter zum Parochialverband will Herr Dr. Gillet den Reformirten alles erhalten wissen und ein wahres Zetergeschrei wird erhoben, wenn irgend etwas angetastet werden soll. Aber ganz kalten Blutes sagt man, die Lutheraner sollen sich auf den Consensus stellen und wer damit nicht zufrieden ist, der wird zur Sekte verwiesen. Wo ist da die Gerechtigkeit und Billigkeit? Wir würden Herrn Dr. Gillet harte Worte darüber hören lassen, wenn wir ihn in diesem Punkt für zurechnungsfähig hielten, aber da participirt er an der Erbsünde der Reformirten. Das ist diesen von jeher eigen gewesen, daß sie sich in den Stand- und Gesichtspunkt unserer Kirche nicht hinein zu denken verstanden oder es nicht mochten. Daß der Lutheraner, wenn er den Principien seiner Kirche treu bleiben will, sich auf den Consensus nicht stellen kann, daß er eine Union nicht eingehen kann, welche ihn nöthigt, den Dissensus als etwas zu betrachten, was ihn nicht hindert an jeglicher Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft mit den Reformirten Theil zu nehmen; daß ihm mit der bloßen Erlaubniß nichts gethan ist, innerhalb der Union seines lutherischen Glaubens zu leben, während es ihm doch nicht gestattet ist, das was in den Bereich des Dissensus fällt, als etwas geltend zu machen, das ihm von wesentlicher Bedeutung ist und während er zum wenigsten gar keine Garantie dafür hat, daß alles das, was ihm in der Lehre von Werth ist, in seiner Bedeutung erhalten wird, — das alles, der Reformirte begreift es nicht. Aber wie? ist es denn so schwer zu begreifen, daß dem Lutheraner zum wenigsten eben so viel an den einzelnen Stücken seiner Lehre und daran gelegen sein muß, daß sie in der Bedeutung erhalten bleiben, welche sie in seiner Kirche haben, als dem Reformirten an seinem Parochialverband gelegen ist; ist es so schwer zu begreifen, daß bei jeder Union, welcher Art sie auch sein mag, der Lutheraner mehr verliert als der Reformirte, denn der Lutheraner muß von der Bestimmtheit seiner Lehre etwas nachlassen, der Reformirte aber braucht nichts nachzulassen, weil er auf die Bestimmtheit der Lehre

nicht den gleichen Werth legt? Es scheint so, denn so viele hundertmale das schon gesagt ist, wir treffen bei den Reformirten immer auf die gleiche Rede und die gleiche Anschauung. Und weil sie es nicht begreifen, so handeln sie auch, so weit es an ihnen liegt, so, als läge für alles das, was die Lutheraner begehren, keine Berechtigung vor, sie respektiren so wenig die Abneigung der Lutheraner, sich auf den Consensus zu stellen, daß sie keinen Anstand nehmen, die Lutheraner, welche bei der Abneigung verharren, zur Sekte zu verweisen.

Haben nun die, das sei unsere Schlußrede, welche so verfahren, ein Recht, so hoch Aufhebens zu machen, wenn es sich nun trifft, daß sie bei der Union zu einigem Schaden kommen? Haben sie eine Union gewollt, bei der sie gar nichts aufzugeben und nichts zu verlieren hätten, so haben sie eine solche gewollt, bei der Aufgeben und Schaden allein auf Seite der Lutheraner gewesen wäre und das war kein ehrlich Spiel. Es hat sich gerächt. Die Union hat das gefährdet, was der Natur der Sache nach zuerst gefährdet werden mußte, den Parochialverband. Denn hätte die Union auch diesen respektiren wollen, so wäre sie nie gewesen, was sie sein wollte und muthete man den Lutheranern zu, auf Geltendmachung dessen zu verzichten, was in den Principien ihrer Kirche liegt, so ist die Anmuthung an die Reformirten, ihren Parochial-Verband aufzugeben, noch das weitaus Geringere. Die Union gefährdet aber, so wird behauptet, die Reformirten noch mehr: indem ihr Gemeinde-Verband vielfach aufgelöst wird, werden die einzelnen Reformirten lutherischen Gemeinden zugetheilt und die Lutherischen haben ja alles behalten, ihren Katechismus, ihren Cultus u. s. w. Dafür bedanken wir Lutheraner uns nicht, denn dieses an sie gemachte Zugeständniß ist mit noch allzu vielen Nachtheilen für sie verbunden; dafür mögen die Reformirten sich bei der Union bedanken und diese um des Schadens willen anklagen, den sie, die Reformirten, darunter erleiden. Was die Union da den Lutheranern gegeben, hat sie ihnen nicht freiwillig gegeben, und ist ihr durch den Strom der Zeit abgenöthigt worden. Man

hat die Union endlich beim Wort genommen mit ihrer Verheißung, daß sie das Bekenntniß nicht antasten wolle und so versucht sie denn, dem Begehren der Lutheraner einigermaßen gerecht zu werden. Wir aber haben schon erklärt, wir legen keinen sonderlichen Werth darauf: so lange dabei die Behauptung stehen bleibt, daß die Union noch vorhanden, ist uns wenig damit gethan. Wir also freuen uns des Gewinnes, den wir da auf Kosten der Reformirten gemacht haben sollen, so wenig, daß wir den Reformirten alles Glück wünschen zu ihrem Bestreben, das alles zu erreichen, was sie jetzt in Anspruch nehmen. Und wir würden uns in dem Maße freuen, wenn sie zum Ziel kämen, als es ihnen dabei klar wird, daß sie damit eine Auflösung der Union wollen, ja sie hätten in diesem Fall die bekenntnißtreuen Lutheraner zu ihren Verbündeten. Aber das legen wir ihnen schließlich noch an's Herz: so lange sie nicht dahin kommen, daß sie beide Theile mit gleichem Maß messen, so lange sie für sich alles erstreben und dem Begehren der Lutheraner nicht gerecht werden, so lange haben sie kein gut Gewissen bei ihrem Streben und dürfen sie es als eine Strafe Gottes erachten, wenn ihnen genommen wird, was sie hatten, und so lange sie sich nicht scheuen, ein Unrecht an den andern zu begehen, oder doch ein solches, wenn es begangen wird, gutzuheißen, schwächen sie durch eigene Schuld die Theilnahme, die sie für das an ihnen begangene Unrecht in Anspruch nehmen wollen. —

II.

Wir wenden uns von der so eben besprochenen Schrift zu einer andern, welche, wenn sie sich auch nicht ausschließlich mit der Unionsfrage befaßt, doch sehr eingehend sie behandelt: das Interesse liegt in der ganz anderen Auffassung von Union, welcher wir hier und dort begegnen. In der einen Schrift wird das Recht der Confession sehr lebhaft vertreten, freilich nur einseitig das der reformirten und so weit es dieser Confession zu gute kommt, wäre der Verfasser mit der die Con-

fession mehr betonenden Behandlung der Union, wie sie in der neueren Zeit bei dem Oberkirchenrath sich findet, wohl zufrieden. Das gerade Widerspiel aber findet sich in der anderen Schrift, der wir jetzt gedenken wollen: in ihr wird feierlich das Anathema über die Behandlung ausgesprochen, welche der Oberkirchenrath jetzt der Union angedeihen läßt: ihr wird vorgeworfen, daß sie den Mord der Union, wenn nicht zum bewußten Endzweck, doch zum thatsächlichen Ausgang habe. Die Schrift, die wir meinen, sind die Zeichen der Zeit von Bunsen, bekanntlich eine viel besprochene Schrift und wir finden uns ihr gegenüber in einiger Verlegenheit. Es gibt einzelne Schriftsteller, deren Bücher nicht zu rühmen, eigentlich wider den guten Ton ist, so obligat ist das Rühmen solcher Namen. Zu ihnen gehört Herr Ritter Bunsen. Darf er ja doch gewiß sein, daß er mit jeder seiner Schriften einen Platz in der Augsburger allgemeinen Zeitung findet: damit ist seine Stellung in der Literatur schon gekennzeichnet. Aber, und das ist eben unsere Verlegenheit, wir haben nie und nimmer in dieses Rühmen Herrn Bunsen's einstimmen können. Wir stellen die ausgezeichnete Befähigung Herrn Bunsen's nach manchen Seiten hin nicht in Abrede und begeben uns natürlich alles Urtheils über ihn als Politiker, Staatsmann und Kunstkenner, den Theologen Bunsen haben wir aber jeder Zeit nur für einen geistreichen und vieles wissenden Dilettanten halten können und finden keinen Grund uns einschüchtern zu lassen, weder durch den Respekt, den ihm die s. g. öffentliche Meinung zollt, noch durch die Stellung, die er sonst einnimmt. Tritt er auf das theologische Gebiet, so ist er uns einfach der Schriftsteller, der seinen Beruf, in theologischen Dingen mit zu reden, durch das, was er darüber sagt, zu erweisen hat. Sehen wir aber nur darauf, so haben wir allezeit wenig Grund zum Rühmen gefunden. Seine gelehrten Leistungen, wie sie in seiner Schrift über den Ignatianischen Brief und über Hippolyt vorliegen, können wir nicht sonderlich hoch anschlagen und durch die vielerlei andern Gedanken, die er da in großer Red-

seligkeit uns mit in den Kauf gibt, werden sie uns nicht lieber, die Gedanken aber, die er in anderen Schriften über Kirchen- und Gemeindeverfassung gleichfalls in größter Breite vorgelegt hat, haben wir allezeit als in das Gebiet der Träumerei gehörend betrachtet, und es möchte, wer sie damals obligat rühmte, in Verlegenheit sein, wenn er sich jetzt noch zu diesem Lob bekennen sollte, denn Niemand hat ernstlich daran gedacht, sich etwas davon zu Nutzen zu machen. Aber Herr Bunsen profitirt von seiner Stellung in der Literatur und im Leben und fährt fort, seine Gedanken zu Markt zu bringen. — Wir stellen sie nicht höher, weil sie von Herrn Bunsen kommen, aber wir dürfen sie auch nicht ignoriren, weil sie Manchen doch mehr Gewicht haben als die Gedanken Anderer.

Herr Bunsen lebte bekanntlich lange Jahre in England und ist erst im Sommer 1854 wieder nach Deutschland zurückgekehrt. Er fand da Vieles verändert, darunter auch den Stand der preußischen Union. Es war eben mittlerweile die Zeit eingetreten, in der sich mehr und mehr zeigte, wie unvollziehbar die Union auf den ihr gegebenen Grundlagen sei, die Zeit, in der man inne wurde, daß man an ein ungewisses Gut große Güter daran gegeben, in der man die Kirche, aus der man stammte und ihr Bekenntniß wieder lieben lernte. Ein Ringen zwischen zweien Richtungen hatte sich eingestellt, die Einen wollten das Bekenntniß und die Confession, die Andern vor Allem die Union. Das Streben der Ersteren ist das übermächtige geworden und die oberste Kirchenbehörde hat ihm Zugeständnisse machen müssen. Darüber ist denn Herr Bunsen sehr betroffen und sehr unzufrieden: das war so ganz gegen die Hoffnungen, mit denen er Deutschland verlassen hatte. Herr Bunsen hat da eine bittere Täuschung erleben müssen. Es gab eine Zeit in Preußen, ja in Deutschland, in der es schien, als wäre es mit den Confessionen und ihrem Streit unter einander aus und als komme mit der Union eine neue Aera für die evangelische Kirche. Das war die Zeit, in der Herr Bunsen von England her ihr seine Schrift über die

Verfassung der Kirche der Zukunft schickte und in der er sich der Hoffnung hingab, das wären treffliche solide Steine für den Neubau. Und nun er zusieht, ist keiner seiner Steine verwendet, und will sich auch gar kein Platz finden lassen, einen von ihnen anzubringen. Und was ist die Schuld von dem allem? Daß die Theologen sich wieder breit machen, daß man wieder eine Theologenkirche aufrichten will. Von „lutheranischen" (!) Theologen geht dieses Streben aus, was aber das Schlimmste ist, ein Mann, der im Berliner Oberkirchenrath sitzt, und von dem man sich in früheren Jahren eines Besseren versehen, ist das Organ dieser rückläufigen Partei geworden, und namentlich durch seinen Einfluß ist es dahin gekommen, daß der Oberkirchenrath selbst diesem Streben durch seine jüngsten Maßnahmen Vorschub geleistet hat. Da angelangt, zeigt nun Herr Bunsen in seinem letzten Brief, wie indem man der Confession solchen Vorschub leistet, man damit dem schönsten Werk unseres Jahrhunderts, der Union, in dem Sinn, wie sie ihr Gründer aufgefaßt hat, untreu wird, ja wie der Oberkirchenrath selbst Verrath übt an dieser Union, welche dem jetzt regierenden König so theuer ist als dem königlichen Vater, dem Gründer derselben". Diese ganze Deduktion Herrn Bunsen's lassen wir auf sich beruhen. Wir haben uns im vorigen Abschnitt schon dahin geäußert, daß die grundlegenden Aktenstücke der Union zur einen wie zur andern Auffassung berechtigen, zu der, wornach mit der Union der Untergang der Confessionen gesetzt ist, und zu der andern, wornach sie ihre Berechtigung noch haben, und der Streit über die Auslegung wird fortgehen ohne jegliche Aussicht auf Erledigung, bis man sich entschließt, sich und dem Könige die Wahrheit zu sagen, das ist die, daß die Union, wie sie ihr Gründer aussprach, ein so unklares Ding war, daß ihr Vollzug unmöglich ist. Zwei Dinge hat man reimen wollen, die sich doch gegenseitig ausschließen, Eine Kirche und die Berechtigung der Confessionen. Nur in dem Zeitpunkte, in welchem die Union gestiftet wurde, war es möglich, beides in Einem Athem auszusprechen, denn damals hielt man die unter den

beiden Confessionen obwaltenden Differenzen für irrelevante und meinte nur, den Gemeinden, welche noch ein Vorurtheil für die Confession hatten, ein Zugeständniß machen zu müssen mit der Zusage, es solle nicht auf die Confessionen abgesehen sein. Aber die Zeit kam eben bald, in der man sich in diesen Voraussetzungen getäuscht sah, und nun erfolgte, was erfolgen mußte, wenn man den Irrthum, von dem man ausgegangen, nicht bekennen wollte. Gedrängt bald von der einen, bald von der anderen Seite, deutete man die Union immer zu Gunsten dessen, der gerade drängte. Klagte man im Interesse der Confession, so wurde die Antwort ertheilt, die Union verkümmert der Confession keines ihrer Rechte; fühlte sich der andere Theil durch die Forderungen der Confessionellen beeinträchtigt, so wurde der Bescheid, so viel auch den Confessionen Berechtigung zugesagt ist, die Union dürfen sie nicht gefährden. So ist es gekommen, daß beide Theile sich für ihr Recht auf die Unionsurkunden berufen können und beide Theile doch nur halb Recht haben, wenn sie es thun, denn man kann eben so gut den Confessionellgesinnten nachweisen, daß wenn sie alles begehren, was auf dem Weg ihrer Confession liegt, sie damit Auflösung der Union wollen, als sich denen, welche die Union wollen, nachweisen läßt, daß sie damit das auch in den Unionsurkunden verbürgte Recht der Confession verkürzen. Kurz, so ist es gekommen, weil man in einem Athem zwei einander ausschließende Dinge verheißen hat, in der Hoffnung, es werde nicht beides begehrt werden. Eine Kirchenbehörde, welcher diese Erbschaft der Union zukommt, ist nun freilich übel daran. Es kann doch nicht so fortgehen, daß man heute zu Gunsten der Einen, morgen zu Gunsten der Andern entscheidet, es bleibt einer Behörde nichts Anderes übrig, als sich für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden, es ist wenigstens ganz natürlich, daß Mitglieder der obersten Kirchenbehörde darauf hin arbeiten und so ist es auch im Oberkirchenrath geschehen; freilich aber ist es nicht dahin gekommen, daß der Oberkirchenrath in sich einig geworden wäre, und Herr Stahl ist nur der Wortführer der

einen Fraktion im Oberkirchenrath. Freilich, auch hat es seine Schwierigkeit, die zu Gunsten der Confession lautende Auffassung aus den Urkunden der Union vollständig zu rechtfertigen. Wir glauben nicht, daß das je gelingen wird, und Herr Bunsen ist da einigermaßen in seinem Recht, wenn er Herrn Stahl künstliche Deutung der Unionsurkunden vorwirft. Aber die gleichen Vorwürfe kann man eben denen, welche die Union zu Ungunsten der Confession deuten, machen, oder ist etwa Herr Bunsen ein ehrlicherer Ausleger der Unionsurkunden, wenn er die Berechtigung, die innerhalb der Union den Confessionen gegeben ist, dahin deutet: „wer in der evangelischen Landes„kirche, wie sie gesetzlich besteht, leben will, der mag als Mann „der Schule und als Dogmatiker Lutherischer oder Reformirter „bleiben nach Herzensgenügen, so jedoch, daß er in der Ge„meinde die abweichenden Lehren zurückstelle und den überein„stimmenden unterordne, nicht beide gleichstelle als unzer„trennliche."

Lassen wir also diese Klage Herrn Bunsen's über Untreue, die ein Theil des Oberkirchenraths an der Union begangen haben soll, auf sich beruhen und eilen wir, zu dem Hauptpunkt zu kommen, um den es uns zu thun ist!

Warum ist Herr Bunsen ein so eifriger Verfechter der Union, welche dem Confessionellgesinnten nur das Recht gestattet, für sich dieses seines Glaubens zu leben?

Man kann von einem Mann wie Herr Bunsen erwarten, daß seine Ansicht mit großen Anschauungen zusammenhängt, nur ein Glied ist in der Kette seiner ganzen Weltansicht. Diese darzulegen, ist denn die Absicht der gesammten Briefe.

Wir müssen sie erst kennen lernen, um dann zu unserer Frage zurückzukehren.

„Die Zeichen der Zeit" hat Herr Bunsen seine Briefe überschrieben und zwei Erscheinungen sind ihm, als er aus England zurückkehrte, als allgemeine und bedeutende Zeichen der Zeit entgegengetreten: die naturwüchsige Kraft des Vereinsgeistes und die offenbar sehr gesteigerte

Macht der Geistlichkeit oder Hierarchie. Er fragte sich, wie diese beiden Erscheinungen sich erklären ließen und hoffte Licht zu gewinnen, wenn er zwei andere Zeichen der Zeit in's Auge faßte: das immer steigende Verlangen der Völker nach Gewissensfreiheit, und die immer steigende Kundgebung des Verlangens der Geistlichkeit nach Unterdrückung der Gewissensfreiheit und nach Verfolgung Andersdenkender.

Es ist nicht schwer zu sehen, in welcher Beziehung diese Erscheinungen unter einander stehen. Aus der Gewissensfreiheit schöpft der Vereinsgeist seine Kraft, und ihre stets zunehmende Macht verwendet die Hierarchie zur Unterdrückung der Gewissensfreiheit. Daß aber die letztere Erscheinung ihren Grund in der Haltungslosigkeit der bestehenden kirchlichen und staatlichen Gemeinschaften hat, wird vorerst nur angedeutet.

Die Briefe enthalten nun zunächst Zeugnisse von der Unduldsamkeit der katholischen Hierarchie. Es werden die Vorgänge bei der Bonifaciusfeier besprochen, das Manifest der deutschen Bischofs-Versammlung in Würzburg im Herbst 1848, es wird an den badischen Kirchenstreit in den Jahren 1853 und 1854 erinnert, an den Streit der staatlichen Gesetzgebungen mit dem kanonischen Rechte Roms über Ehe, Erziehung und Vermögen, endlich an den Streit der Priesterschaft mit dem Gewissen und an die jüngsten Verfolgungen. Darauf wird in einem weltgeschichtlichen Rückblick gezeigt, wie durch die Jahrhunderte sich dieses Streben der Hierarchie nach Unterdrückung der Gewissensfreiheit und das Ringen der Völker nach Gewissensfreiheit hindurchzieht.

Noch einmal werden wir zu Bonifacius zurückgeführt. „Er starb als Opfer religiöser Verfolgung, aber derselbe Bonifacius hatte den Mitapostel desselben Evangeliums wegen seines Glaubens verfolgt und hat in ihm die ganze britische Kirche geschmäht. Die Nachfolger dieses Bonifacius sehen wir aber bald noch viel heftiger verfahren, sie finden im Lauf der Jahrhunderte keinen entsprechenderen Ausdruck für ihren Feuer-

eifer als den Scheiterhaufen und achthundert Jahre später sehen wir diese Geistlichkeit die weltliche Gewalt anrufen, deutsche Gemeinden zu verfolgen, weil sie Gewissensfreiheit verlangen: es sind aber die Gemeinden, welche sich auf den Grund der Bibel stellen und die Lehre vom persönlichen Glauben an Christum als den Heiland der Menschen predigen. Dennoch behauptet sich die Lehre des Evangeliums im Reich gegen die Verfolgung, und die evangelische Gemeinde wird frei nach blutigem Kampf. Aber — nur ein Geschlecht weiter, so herrschen über diese evangelische Gemeinde Theologen und verfolgen ihre eigenen Brüder zur Ehre Gottes und Christi, weil diese auf eine Annäherung an die reformirte Lehre Calvin's hinarbeiten. Und wiederum zwei Geschlechter finden wir beide Gemeinschaften, die nach Luther und die nach Calvin benannte, in einen dreißigjährigen Krieg verwickelt mit dem alten Kirchenthum, welches den evangelischen Glauben auszurotten entschlossen war. Die Folge war, daß das Vaterland der Reformation seine Stelle als Weltmacht verlor und bis an den Rand der Barbarei kam, fast eben so sehr durch die Zanksucht und Pfafferei der lutherianischen Theologen als durch die Anstrengungen des Papstes und der Jesuiten und ihrer Priesterhäuser. Aber siehe, gleichzeitig sehen wir in Holland und England den evangelischen Glauben siegreich die Freiheit gewinnen und sich über das Weltmeer verbreiten. Endlich in unseren Tagen erblicken wir evangelische Völker in stetigem Fortschreiten an der Spitze der Weltgeschichte. Wir sehen ihre Bürger ohne alle staatliche Unterstützung, ja ohne alle Betheiligung der Staatskirche Englands, das Wort Gottes in allen Sprachen verkünden und christliche Gesittung unter den Völkern des Erdbodens verbreiten. Aber gleichzeitig auch, nach kaum beendetem Kampf gegen einen übermüthigen Welteroberer, tritt das Priesterthum wieder als Weltmacht auf und macht bald seine alten Ansprüche mit erneuter Heftigkeit und verstärkter Strenge geltend. Zuerst das katholische. Es stützt sich nirgends auf die Völker, über welche es herrscht, wohl aber mehr und mehr auf die Regierungen und

die Gewaltigen. Es fordert und übt als sein eigenes und göttliches Recht allenthalben Unduldsamkeit und Verfolgung. Es fordert sie als Bedingung seines Bestehens und macht sie geltend als Bewährung seines ausschließlichen Besitzes der Wahrheit. Unduldsamkeit aber macht dieses Kirchenthum zur allgemeinen Glaubenspflicht. Und fast alle katholischen Fürstenhäuser schließen sich an diese hierarchische Macht an, stützen das päpstliche Kirchenthum und schließen Vereinbarungen mit ihm. Aber eben deßwegen müssen sie die Ausführung dieser Concordate an Verwahrungen und Beschränkungen knüpfen, welche auf Leugnung der unbedingten Ansprüche Roms beruhen: und diese Beschränkungen werden Landesgesetze. Rom verwahrt sich seinerseits wieder gegen dieselben: die Bevölkerungen sind jedoch vollständig mit ihnen einverstanden. Dasselbe Kirchenthum fordert Eingriffe in die gesetzlich bestehende Freiheit der Einzelnen, ja gegen die Selbständigkeit der Staatsregierung selbst. Es schmäht Duldung als Kind des Unglaubens und der Gleichgültigkeit. Es erklärt die Forderung von Gewissensfreiheit für eine Ausgeburt gottloser, staatsumwälzender Ideen, Rede- und Preßfreiheit sind ihr Ausflüsse des Geistes des Verderbens, und die Verbreitung der heil. Schrift ist das größte aller Verbrechen. Unterdessen sahen Fürstenhäuser eine stützende Macht im Kirchenthum und übergaben ihm in einem bisher nicht gekannten Grade das Heiligthum des Hauses, die Ehe und das Heiligthum der Gesellschaft, die Volkserziehung und Bildung."

„Aber nicht geringer sind die Strömungen und Gegenströmungen auf dem kirchlichen Gebiet der byzantinischen Kirche und in den protestantischen Kirchengemeinschaften." Wir berichten nur über die letzteren. Da begegnen wir in England und den vereinigten Staaten dem Puseyismus, der eben nur ein matter Abdruck der hierarchischen Bestrebungen Roms ist, dem gegenüber aber sich ein entschiedenes nationales und puritanisches Widerstreben kund thut und ein allgemeines Verlangen nach größerer evangelischer Freiheit. Und in Deutschland!

Alles, was in England rettend auftritt, der Gemeinsinn, das Gefühl der gesetzlichen bürgerlichen Freiheit, die Ueberzeugung, daß nur volle Gewissensfreiheit christlich ist, alles dieses fehlt der entsprechenden klerikalischen Strömung in Deutschland. „Diese hat sich als Lutheranismus zur Erbin einerseits des gemüthlichen wenn gleich einseitigen Pietismus der drei ersten Jahrzehende dieses Jahrhunderts gemacht, andrerseits wie zum Organ der absoluten Fürstengewalt und der Privilegien des feudalen Adels so vor Allem der Strafgesetze für die äußere kirchliche Zucht des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine doppelte Polizeiregierung ist das Ideal dieser Partei, welche dadurch nicht allein sich selbst in's Verderben zieht, sondern auch droht, den Protestantismus und den eigenen Staat den Jesuiten zu überliefern. — Unterdessen bewährt sich die dem Calvinismus entsprungene freie Gemeinde- und Synodalverfassung unter dem Segen der Union in Rheinland und Westphalen durch ruhige Fortentwicklung. Dasselbe zeigt sich in Holland und in der Schweiz. — In Schweden hat das Kirchenthum sich freier erhalten von der Staatsgewalt, als in den andern lutherischen Kirchen, aber es ist stehen geblieben auf der ersten Stufe; es ist ohne geistiges Leben und befleckt mit Polizeizwang.

Faßt man nun Alles zusammen, so lassen sich alle Erscheinungen in Asien und Europa auf sechs einfache Sätze zurückführen:

1) Der Absolutismus des Staats hat den Absolutismus der Hierarchie gestärkt.

2) Der Protestantismus hat sich nirgends kräftig und volksbildend entwickelt und erwiesen, als wo aus der kirchlichen Reformation die bürgerliche Freiheit sich als folgerichtige Anwendung entwickelte. Und diese Verwirklichung und Kraftbeweisung ist nur durch die reformirten Gemeinschaften erfolgt, und zwar mit weltgeschichtlicher Macht, nie und nirgends durch die lutheranischen.

3) Die bürgerliche Freiheit hat sich noch nirgends lebenskräftig gezeigt, als wo sie auf Selbstregierung in den unteren

Sphären des gemeinsamen Lebens beruht und diese ist nirgends möglich geworden als bei Gewissensfreiheit. Die Freiheit ruht auf der Gemeinde, diese aber wurzelt nur in der persönlichen religiösen Selbstbestimmung.

4) Die Hierarchie verlangt die Gewissensfreiheit nur für sich und bekämpft sie instinktmäßig sich gegenüber.

5) Die Religionsfreiheit hat noch nirgends zur politischen Umwälzung geführt, wohl aber ihre Unterdrückung.

6) Unduldsamkeit und Verfolgung haben weder Regierungen noch Völkern Segen gebracht."

Hat es nun mit diesen Sätzen seine Richtigkeit, so wissen wir den Widerstreit, in den der Absolutismus im Staat mit dem der Kirche gerathen war, uns zu erklären, er erklärt sich aus dem Verschwinden des christlichen Volks, als der geordneten Christengemeinde und der geistigen Freiheit als der Lebensluft des Glaubens: so wissen wir aber auch, wie er sich lösen läßt, dadurch daß man das Gewissen frei gibt und die Gemeinde in ihr Recht einsetzt. Von diesem Gesichtspunkte aus zeigt denn Herr Bunsen zunächst wie sich der Streit lösen lasse der sich zwischen Staat und Hierarchie über die Ehe, die Erziehung und das Kirchenvermögen erhoben hat. Auf diesem Geschäft der Lösung begleiten wir Herrn Bunsen nicht: es würde uns zu weit abführen. Wir lassen uns sogleich von ihm sagen, welche Aussichten er innerhalb der protestantischen Kirchen für die Gegenwart hegt. Es steht da freilich nicht sonderlich gut. „Deutschland steht nicht auf allen Punkten an der Spitze der europäischen Bildung und Gesittung, ja es ist hie und da in den letzten vierzig Jahren zurückgeblieben. Am meisten die lutherische Kirche. Da ist schon seit 1550, mehr noch seit 1650 besonders durch die Kleinlichkeit der Verhältnisse, am meisten aber durch die Beschränktheit der lutherischen Theologenkirche ein Stillstand, wo nicht eine Versumpfung eingetreten mit einer Eingebildetheit, die sich lächerlich oder beweinenswerth macht, sobald sie anspruchsvoll an das Tageslicht der Oeffentlichkeit tritt. Einen Trost bieten jedoch die ganz anders von der Weltgeschichte er-

griffene reformirte deutsche Kirche dar und der reformatorische Eifer aufgeklärter Regierungen: darin liegen noch fruchtbare Lebenskeime. So auch in Preußen. Die Verfassung vom Jahr 1850 gibt einen Rechtsboden, der nur noch der Befestigung bedarf."

Es wäre jetzt vorzugsweise der Beruf protestantischer Regierungen, Staatsmänner und Lehrer, das Prinzip der Freiheit zu schützen und zu pflegen. Wir alle stehen und fallen mit der Gemeinde und der Freiheit. Es handelt sich aber nicht darum, die Gemeinde zu gründen: „sie ist da, naturwüchsig „und lebendig, nicht blos lebensfähig; ja sie ist, durch einen „erstaunenswerthen inneren Lebenstrieb, nach 1848 wie seit „1840 voll Sehnsucht und Begeisterung."

Aber es ziehen Wolken auf am deutschen Himmel und ihnen gelten die folgenden Briefe.

Wiederum sind es die lutheranischen Pastoren und Prediger, welche den Himmel verdunkeln. Aber wären sie es nur! Allein in ihren Reihen erblickt Herr Bunsen einen Mann, von dem er sich früher eines Besseren versehen, der aber jetzt das anerkannte Organ der rückläufigen aber mächtigen politischen und kirchlichen Partei ist — Herrn Stahl. Dessen Rede über die Toleranz und dessen Ansichten über die Kirche und Union beleuchtet nun Herr Bunsen, und wir sind damit an dem Punkt angelangt, der uns veranlaßt hat, eine Besprechung der Bunsen'schen Schrift zu unternehmen.

Wir können jetzt sagen, warum Herr Bunsen so sehr gegen die Auffassung von Union eifert, welche in der jüngsten Zeit sich gerade am meisten geltend gemacht hat und auch von Stahl vertreten wird.

Zunächst ist Herr Bunsen gegen eine solche Auffassung schon darum, weil diese das Bekenntniß mehr zu seinem Recht kommen läßt, Herr Bunsen aber gehört nicht nur zu denen, welchen die konfessionellen Differenzen als irrelevante erscheinen, sondern er gehört noch jener naiven Periode an, in welcher man glaubte, die ganze Arbeit aller vorhergegangenen Jahr-

hunderte entbehren zu können und im Stande zu sein, in einem ganz neuen Bekenntniß den Inhalt des Christenthums viel reiner und vor Allem frei von aller scholastisch theologischen Formelweisheit aufstellen zu können. Wir in Deutschland lächeln jetzt über die hochfliegenden Gedanken dieser vergangenen und abgethanen Periode. Die damalige Lage der Dinge gereichte ihnen zur Entschuldigung. Durch den Rationalismus fast um alle christliche Erkenntniß gekommen, zugleich durch denselben Rationalismus auch wissenschaftlich gegen die voranliegende Theologie eingenommen, konnte man sich damit gar wohl recht reich dünken, wenn man auch nur genippt hatte von christlicher Erkenntniß, und man war auch in der That sehr reich — der Periode des Rationalismus gegenüber, aber nicht gegenüber der Zeit, welche dem Rationalismus vorangegangen war. In dieser Zeit redete man freilich viel von einem Neubau der Kirche und der Theologie, man lächelte wohl über die Schwerfälligkeit, mit der die guten Alten ihre Arbeit vollzogen, man dünkte sich recht reich, wenn man den Gedanken aussprach, der Fehler der früheren Zeit liege in der Vermengung der Religion mit Theologie, das wollte man jetzt alles leicht besser machen. Aber siehe da! es wollte sich eben nichts gestalten, und es stellte sich bald heraus, daß es Jugendträume gewesen, denen man nachgehangen. Als man mit der Arbeit Ernst machte, da wurde man mehr und mehr kleinlaut, sah man mehr und mehr, wie viel man noch zu lernen hätte von den guten Alten, und wie sie voraus waren nicht allein in theologischer Wissenschaft sondern auch in christlicher Erkenntniß, und man that jetzt, was man damals gleich hätte thun sollen, man vertiefte sich in den von den Alten zu Tag geförderten Schatz und man kam mehr und mehr zu der beruhigenden und trostvollen Erkenntniß, daß die Kirche nicht erst jetzt auszumachen und zu erfahren habe, was Inhalt des Christenthums sei, sondern daß sie von Anfang an das gewußt und in immer steigender Klarheit sich zum Bewußtsein gebracht habe. Und wären die, welche zu dieser Erkenntniß gelangten, ihrer Sache noch nicht ganz sicher gewesen,

sie wären es geworden, indem sie sahen, wie jene Anderen, welche an jenen Jugendgedanken noch festhielten, sich vergeblich abrangen und abmühten, ihre stolzen Jugendgedanken zu verwirklichen.

Herr Bunsen also ist stehen geblieben und es mag ihm dabei der Umstand einigermaßen zur Entschuldigung gereichen, daß er diese Zeit zumeist im Ausland zugebracht hat, in Ländern, die ihn über die Punkte, auf die es hier ankommt, wenig belehren konnten. Herr Bunsen aber ist freilich recht sehr stehen geblieben: denn das ist noch das Wenigste, daß er in obligater oder obsoleter Weise Bibelglauben und scholastischen Bekenntnißglauben unterscheidet, daß ihm das Bekenntniß der Confession das Bekenntniß einer Theologenkirche ist, daß er das, was die Confessionen trennt, als etwas bezeichnet, was nur die Theologen und nicht die Gemeinde angeht, er verbittet sich auch für sich und die Gemeinde die Zumuthung, an die drei Hauptsymbole glauben zu sollen: das zweite Symbol ist ihm eine einseitige Darstellung des apostolischen Glaubens, das dritte aber eine Fälschung und eine unbiblische, unapostolische Spitzfindigkeit.

Können wir uns wundern, wenn er bei solchen Ansichten mit allen Kräften gegen eine Auffassung der Union sich wehrt, welche dem Bekenntniß wieder mehr Recht angedeihen läßt? Und können wir uns wundern, daß Herr Bunsen den Lutheranern so gram ist? Denn das ist er in einem Grad, wie es uns noch selten vorgekommen ist Er, der schon als Diplomat vom Fach sich stets einer Maßhaltigkeit auch im Ausdruck befleißigt, verliert alle seine Haltung, wenn er auf die Lutheraner zu sprechen kommt. Nicht einmal von lutherischen Geistlichen mag er mehr sprechen, er nennt sie „lutheranische" Geistliche, was uns ein Lächeln erregt hat. Freilich die Lutheraner haben von jeher auf das Bekenntniß einen größeren Nachdruck gelegt als die Reformirten, welche darum auch freundlicher von Herrn Bunsen angesehen werden, und die Darniederhaltung der Lutheraner da, wo sie in ihren alten Fehler verfallen und

das Bekenntniß betonen wollen, ist daher die erste Bedingung für die Aufrechthaltung der Union in seinem Sinn, und fest hält er an dem Satz, daß „der Alt-Lutheranismus da, wo er sich der Union widersetzt, in Preußen eine Sekte ist". „Wer also, sagt der billige Mann, in der evangelischen Landeskirche, wie sie gesetzlich besteht, leben will, der mag, als Mann der Schule und als Dogmatiker, Lutheraner oder Reformirter bleiben nach Herzensgenügen, so jedoch, daß er in der Gemeinde die abweichenden Lehren zurückstelle und den übereinstimmenden unterordne, nicht beide gleichstelle als unzertrennlich." Ist nun Herr Bunsen schon aus den genannten Gründen für die Union nach der alten und ursprünglichen Auffassung, so kommt als Hauptsache noch das hinzu: Diese Union will Herr Bunsen als Mittel zum Zweck. Mit der Union selbst ist nach seiner Auffassung noch blutwenig gethan, aber sie ist erfreulich und löblich, weil sie allein es möglich macht, daß es zu einer Verfassung kommt, wie Herr Bunsen sie möchte, und zu einer „freien Kirche". Herr Bunsen hat nicht umsonst lange in England gelebt. Da sind die Independenten und die Baptisten und ist die freie Kirche Schottlands, die sein Herz gewonnen haben. „Die Kirche ist die Gemeinde", und in die Hände der Gemeinde muß das Regiment gelegt werden.

Dazu kommt es nimmermehr, so lange Confessionskirchen bestehen, so lange ein Bekenntniß das Recht der Mitgliedschaft in der Kirche gibt, denn so lange haben die Theologen das vornehmste Wort und ziehen sie den Staat herbei, um sich mit ihrer Bekenntnißkirche oben zu halten: so lange also wirken auch alle die Schranken der Gewissensfreiheit noch nach, welche mit den Confessionen gesetzt sind. Anders wo Union im Sinne Herrn Bunsen's ist; denn da ist eben Bekenntniß Sache der subjektiven Meinung des Einzelnen, da ist tabula rasa, da läßt sich ein Neubau aufführen. Da stellt man an die oberste Spitze der Kirche die Synode und sagt der Gemeinde, daß die Synode über allen Bischöfen stehen solle, und wird vor Allem ihr „recht glaubhaft und unmißverständlich gesagt, daß man

„der Gemeinde keine Glaubensregel und höchste Norm auflegen „wolle als das Wort Gottes, wie es im Bewußtsein der Gemeinde lebt". Da haben dann die Gemeinden und in ihnen die Einzelnen volle Gewissensfreiheit, da wird dann die naturwüchsige Kraft des Vereinsgeistes, welche Herr Bunsen zum Eingang seiner Schrift als eines der bedeutendsten Zeichen der Zeit bezeichnet hat, recht emporblühen, und mit der jetzt offenbar gesteigerten Macht der Geistlichkeit oder Hierarchie, dem zweiten bedeutendsten Zeichen der Zeit, ist es zu Ende, und das Verlangen der Geistlichkeit nach Unterdrückung der Gewissensfreiheit und nach Verfolgung Andersdenkender bleibt ein vergebliches, denn die Gemeinden sind nicht verfolgungssüchtig, nur die Geistlichen sind es.

Die goldene Zeit ist angebrochen, das Mittel ist gefunden, um der Welt den Frieden zu geben.

Was sagen wir nun schließlich zu dem Allem?

Herr Bunsen ist gewiß so billig, es uns nachzusehen, wenn wir uns etwas ungeschickt in dem Verständniß seiner Vorschläge anstellen, denn wer verdammt sich so leichten Kaufes selbst und wer gibt alles, was ihm durch Gewohnheit und Ueberzeugung lieb und theuer geworden war, so schnell auf? An uns Lutheraner ergehen aber solche Forderungen. Kommt es zu diesem schönen Gemeindeleben und wollen wir daran Theil nehmen, so ist unsere Stellung darin die des verlornen Sohnes, nur mit dem vollen Bekenntniß der Schuld und Reue können wir eintreten. Den Sauerteig für das neue Gemeindeleben geben allein die reformirten Gemeinschaften her, denn „in ihnen allein hat sich aus der kirchlichen Reformation „die bürgerliche Freiheit als folgerichtige Anwendung entwickelt", nie und nirgends ist das durch die „lutheranischen" geschehen. Und damit steht in Verbindung, daß auch der Vereinsgeist seinen Sitz in den reformirten Gemeinschaften hat. Wollen wir eintreten, so müssen wir ferner von der uns leider zur anderen Natur gewordenen Ueberzeugung lassen, daß in dem, was wir von Bekenntniß im Unterschied von anderen Confes-

sionen hatten, etwas mehr ist als theologische Meinung, die der Einzelne für sich nach Belieben hegen kann, daß darin eine Kraft des Lebens liegt.

Was nun das Erste anlangt, so könnten wir uns vielleicht noch trösten, denn wenn wir die Völker zählen, bei denen aus der kirchlichen Reformation die bürgerliche Freiheit sich entwickelt hat, so sind es deren gerade nicht viele und auch mit diesen hat es eine eigene Bewandtniß. Es läßt sich das nur von Schottland und den Niederlanden sagen; bei dem ersteren aber stand mit der Reformation eine Revolution in Verbindung, deren wir uns gerade nicht rühmen möchten. Das andere Land aber hat die bürgerliche Freiheit, welche eine Frucht der Reformation gewesen sein soll, sich nicht zu erhalten gewußt, denn ich wüßte nicht, wie man von den Niederlanden heut zu Tag sagen könnte, daß sie da etwas vor uns voraus haben. Herr Bunsen hat freilich noch England im Auge, aber Englands Reformation zu rühmen, sollte ein Kenner der Geschichte sich doch hüten, und wissen muß ein solcher, daß zur Erreichung der bürgerlichen Freiheit, deren England sich jetzt noch erfreut, ganz andere Faktoren noch mitgewirkt haben. Von den Reformirten Deutschlands und der Schweiz endlich läßt sich das alles ja gar nicht sagen, ja wollten wir die bürgerlichen und politischen Zustände der Schweiz auf seine Reformation zurückführen, so müßten wir gegen diese Reformation große Bedenken erheben. Wir Lutheraner haben sonach allen Grund anzunehmen, daß wie die reformirte Confession nicht die Erzeugerin der bürgerlichen Freiheit der Nationen ist, so auch unsere Reformation kein Hinderniß einer solchen Freiheit wäre. Hält uns aber Herr Bunsen den Vereinsgeist vor als den, der auf reformirtem Grund und Boden erwachsen ist, nun so könnten wir uns, wenn uns so viel daran gelegen wäre, uns zu rechtfertigen, auf das berufen, was in der jüngsten Zeit auch in Deutschland und sogar von „lutherischen“ Gemeinden in dieser Beziehung geschehen ist. Kurz wir könnten immerhin noch mit Ehren in dieses neue Gemeindeleben eintreten.

Aber ob wir eintreten möchten?

Es handelt sich da nicht um die Frage, ob der Gemeinde ein Antheil an dem Kirchenregiment zugetheilt oder gar dasselbe ganz in ihre Hände gelegt werden solle, nicht um die Frage über Consistorial- oder Episkopal- oder Synodal-Verfassung. Wollte Herr Bunsen nur das zur Geltung bringen, daß die Gemeinden mehr herbeigezogen werden sollten zum Kirchenregiment, so hätten wir darauf weiter nichts zu sagen, als daß wir dazu unsere Zustimmung gern in dem Maß geben wollten, als wir die Ueberzeugung hätten, daß die Gemeinden dazu reif wären, und Herr Bunsen darf uns, wenn ihn seine Abneigung gegen die lutherische Kirche etwa gehindert hat, sich in diesem Punkt in der Geschichte umzusehen, auf's Wort glauben, daß die Consistorialregierung kein Dogma der lutherischen Kirche ist und daß sie Raum hat für das Recht der Gemeinde.

Um etwas ganz Anderes handelt es sich. Um Herstellung einer Kirche handelt es sich, die keine andere Glaubensregel und keine andere Norm haben soll als das Wort Gottes, „wie es im Bewußtsein der Gemeinde lebt". Der Independentismus ist der Typus der neuen Kirche, und die reformirte Kirche mag hinter her erkennen, daß der Ruhm, der ihr in diesen Briefen gespendet worden, ein gar relativer war, sie ist nur gerühmt worden im Gegensatz gegen die Lutheraner und in der stillschweigenden Voraussetzung, daß sie geneigter sein möchte, auch das Ihrige vollends daran zu geben, um in den Hafen des Independentismus einzulaufen.

Der Independentismus ist der Typus der neuen Kirche und der Independentismus der Auslauf der bekenntnißlosen Union und ihr Ziel. Das Wort Gottes nennt man die Norm, aber dem Wort Gottes thut man nicht die Ehre an, ihm zuzutrauen, daß es so klar und deutlich redet, daß die Gemeinde sich einigen kann in dem, was sein Inhalt ist, und weil man selbst durch moderne Wissenschaft oder irgend welche Ursachen sich um die Fähigkeit gebracht hat, dem Worte Gottes seinen

Inhalt zu entnehmen, so nennt man theologische Meinung, was eine gewisse Aussage des göttlichen Worts ist, und weil dem Einen dieses dem Anderen jenes nicht zusagt, der Eine keine Trinität in der heiligen Schrift findet, der Andere keine Berechtigung zur Kindertaufe, ein Dritter überhaupt keine Sakramente, so wirft man das Alles über Bord und setzt dafür pur und nackt „das Wort Gottes, wie es in dem Bewußtsein der Gemeinde lebt", und nimmt für die Gemeinde das Recht in Anspruch, nun ihr Leben auszuwirken auf Grund des Bewußtseins, das in ihr lebt.

Von den Baptisten und Independenten hat Herr Bunsen sein Muster hergenommen, und er beruft sich auf deren christliche Thätigkeit. Freilich erweist sich eben darin das Wort Gottes als ein göttliches, daß es auch da schon Lebenskräfte mittheilt, wo auch nur nach einer Seite hin eine Beziehung zu demselben eingetreten ist, und das gilt, wie wir gern zugeben, von Baptisten und Independenten. Aber ist es denn damit schon gethan, daß man nach einer Seite hin nach dem Worte Gottes lebt und handelt, daß man rege Liebesthätigkeit übt und eifrig Propaganda macht? Nicht ein Beweis dafür sind sie, daß sie haben, was man haben kann und soll, sondern ein Beweis der göttlichen Gnade ist es, daß ihnen nicht genommen worden, was sie hatten.

Bei diesen Baptisten und Independenten wirkt indeß noch das Leben nach, das sie einmal hatten. Was aber, und wir kommen damit zur Hauptsache, was wirkt in unseren Gemeinden nach? Das Wort Gottes, wie es im Bewußtsein unserer Gemeinden lebt! Ach das klingt uns wie Spott und Hohn. Nein! Gemeinden haben wir, in deren Bewußtsein das Wort Gottes erst wieder eingeführt werden muß, und nicht Gemeinden, in denen es lebt. Höchstens noch eine Scheu und Achtung vor dem Worte Gottes lebt in ihnen als eine Tradition. Stelle man sie aber einmal, wie Herr Bunsen sie stellen will, allein auf das Wort Gottes, ohne sie sagen zu lassen, was ihnen Inhalt des Wortes Gottes ist, und man sehe zu, was das für

ein Leben wird, das auf diesen Grund hin sich entwickelt. Herr Bunsen scheint noch zu meinen, die Gemeinden heutzutag würden wohl in dem Consensus sich einigen, der im Jahr 1846 ist aufgestellt worden, denn so viel zu glauben scheint ihm die moderne Wissenschaft noch zu gestatten. Aber welch' ein Irrthum, neben dem, daß es inkonsequent ist, nun doch wieder ein Bekenntniß einzuführen! So sehr ein Irrthum, daß wir Jedem, der in Deutschland wirklich heimisch ist, zumuthen, ihn ohne weitere Rede als solchen zu erkennen. Wir können uns nicht dahin bringen, den Beweis erst zu liefern. — Und wir scheiden von diesen Briefen mit Trauer im Herzen. So anspruchsvoll sind sie in ihren Verheißungen und ein so klägliches Resultat geben sie. Und aus Deutschlands Mitte steht ein Mann auf, der an Freigemeindlichkeit im Sinne der Baptisten dran geben will, was unseren besten Schatz ausmacht. Den Lutheranern will er es abtrotzen, den Reformirten abschwatzen. Ja lassen wir uns auch das noch nehmen, um den Katholiken ganz das Feld zu räumen! Oder meint Herr Bunsen, auch bei ihnen Propaganda zu machen? Darauf werden die historisch-politischen Blätter ihm antworten.

Die Höllenfahrt Jesu Christi.

Die neuere Zeit hat uns über dieses Dogma mehrere Untersuchungen gebracht, welche die verschiedensten Resultate zu Tage förderten, so daß es für den praktischen Geistlichen von Interesse sein muß, zu erfahren, was er in den neueren Forschungen hierüber als wirklichen sicheren Gewinn betrachten, was er noch als Problem der ferneren Forschung der Gottesgelehrsamkeit zu überlassen hat, und was demnach in der Unterweisung der Gemeinde als zweifelhaft zu belassen oder ihr ganz ferne zu halten ist. Denn wir haben der Gemeinde gegenüber die Pflicht, nicht das, was uns subjektiv als wahrscheinlich

erscheint oder auch sogar als sichere Auslegung vorkommt, sogleich auch derselben als sichere Erkenntniß zu bieten: woraus nur Verwirrung entstehen kann; sondern wir müssen allezeit eine Umschau über die Forschungen der gläubigen Theologie, die auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse steht, halten, um nicht in Einseitigkeit zu verfallen. Nur was im Bekenntnisse der Kirche feststeht, ist über solches Bedenken erhaben. Der Geistliche als Diener der Kirche hat das kirchlich Festgesetzte unbedingt zu predigen; das, worüber die Kirche keine bestimmte Lehrausprägung noch gefunden hat, predige er mit weiser Prüfung der neueren Forschungen im Worte Gottes; er übe hier Demuth und Bescheidenheit, um nicht subjektive Liebhabereien der Gemeinde aufzudrängen.

Der Artikel von der Höllenfahrt Christi gehört zu den Punkten des christlichen Glaubens, in welchen die Subjektivität sich oft noch breite Wege baut und von einer ziemlich unsicheren Grundlage aus Schlüsse auf Schlüsse baut, welche zwar mit einander im innigsten Zusammenhang stehen, aber der starken Basis entbehren, die jedem wohnlichen Gebäude unbedingt nothwendig ist. Hier gilt es allerdings, im eignen Forschen nicht müde zu werden, alle Deutungen der zur Auslegung der Schrift Berufenen gewissenhaft zu prüfen und für seine Person zu bestimmter Erkenntniß zu gelangen. Aber ein Anderes bleibt es eben doch immer noch, für *seine* Person eine Auslegung als wahr festhalten; ein Anderes, sie als sicheres Resultat der Forschung der *Gemeinde* zu verkünden. Namentlich jüngere Geistliche wissen hier oft nicht die rechte Grenzlinie zu finden.

Theilen wir hier in Kürze die Resultate neuerer Schriftforscher über die Lehre von der Höllenfahrt Christi mit. *Güder* hat in seinem Werke über die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, als Ergebniß seiner exegetischen und dogmatischen Untersuchung hingestellt: Der descensus Christi ist das Mittelglied im Leben Jesu Christi, in dem uns die Vermittlung der Gegensätze zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung vor die Augen gelegt ist. Der

Descendirende erscheint als der wahrhaft Gestorbene, sein Tod als schlechthin vollzogen. Aber er erscheint ganz ebenso als der Lebendige, dessen wesentliche Qualität durch den Tod keine Alteration erfahren hat, der Verklärung seines Wesens für die höchste Bethätigung im Reiche der Vollendung entgegensehend. So wie wir am Descensus den bestimmtesten Ausdruck für die volle Trennung des Todes und der Auferstehung haben, die abstrakt gefaßt beziehungslos außer einander liegen, so stellt er auch den Zusammenhang beider dar und hebt die zwischen inliegende Kluft in sich selber auf. Die Erscheinung Christi im Hades läßt sich nicht einseitig weder unter den Status der Erhöhung, noch unter den der Erniedrigung subsumiren. Das letzte Stadium der Erniedrigung bezeichnet der Tod, die erste Stufe der wirklich gewordenen und sich den Menschen kund gebenden Erhöhung wird durch die Auferstehung dargestellt. Im Zwischenzustande ist Christus nicht mehr der Exinanirte, weil der von der irdischen Endlichkeit in ihrer Beschränktheit Entbundene, aber auch noch nicht der Erhöhte, weil der aus ihrer endlichen zur ewigen Form hindurchdringenden Gottmenschheit noch nicht theilhaft. — Der Ort, wohin sich Christus begab, war nicht die Hölle, sondern der Hades, wo die Seelen im Zwischenzustande weilen. Er befiehlt seinen Geist in die Hände seines Vaters. Unser Denken wird darunter weniger eine bestimmte Lokalität innerhalb der Oertlichkeit des Hades, als vielmehr nur einen bestimmten Zustand im Hades, die Seligkeit in der absoluten Einheit mit dem Vater, zu verstehen haben.

Von der soteriologischen Bedeutung der Erscheinung Christi unter den Todten sagt er: Wirkungslosigkeit ist der Beweis vorhandner Unkräftigkeit. Christo aber, der gottmenschlichen Persönlichkeit, kommt die höchste Energie zu, so daß bei seiner absoluten Kräftigkeit die Annahme passiver Zuständlichkeit zum Ungedanken wird. Seine Funktionsfreiheit aber ist an die jener Daseinssphäre korrespondirenden Bedingungen gebunden, also nur eine relativ gesteigerte. Jene Sphäre aber

umspannt die Gesammtheit aller Abgeschiedenen von Anfang an in den unterschiedlichsten Stadien ihrer innern Entwicklung. Den Hades erfüllt eine Menschenwelt, die nicht nur im Allgemeinen als andre Hälfte der Menschheit eine Parallele zu der hierseitigen ausmacht, sondern mit ihr auch noch die Sündhaftigkeit, die Entwicklungsfähigkeit und die kreatürliche Willensfreiheit gemein hat, so doch, daß die geistigen Dispositionen, religiösen und ethischen Zustände ausgeprägter, zugespitzter erscheinen. Neben der Neigung zum Verharren und Fortschreiten in der diesseits gewonnenen Grundrichtung ist dort auch noch die Möglichkeit einer Umkehr, aber ohne Christum kommen diese Individualitäten nicht über die Sünde hinaus.

Der Inhalt seiner Wirksamkeit daselbst ist nicht, wie man sich früher vorstellte, die Herübernahme des für die Oberwelt objektiv vollbrachten Erlösungswerkes, als wäre den Jenseitigen nur noch die Theilnahme daran zu eröffnen. Wäre dieß, dann müßte bezweifelt werden, daß das Heilswerk in der Form einer geschlossenen Objektivität, subjektiv vollziehbar, hätte dargestellt werden können, da zu seiner Begründung und zu seinem Abschlusse die Auferstehung erst noch hinzuzutreten hatte. Zur Aneignung des Heilsgutes an die Zwischenzuständlichen bedurfte es aber weder der Auferstehung noch des Todes dessen, der wie das Subjekt, so auch das wahre Objekt des Heilsgutes ist. Für sie existirte dieser Tod nicht. Sich jener Welt einbilden als stets wirksame Erlösungskausalität, das konnte der Heilige Gottes, ohne daß zu dem Ende jene Vermittlungen erforderlich gewesen wären, die für die Oberweltlichen nicht zu umgehen waren. Die Predigt Christi hier ist also im weitesten Sinne zu fassen, gleichbedeutend mit Offenbarung und Selbstvollziehung des Heilslebens in Christo. Daran also war seine beseligende Aktuosität geknüpft, daß er sich den erlösungsbedürftigen Seelen in der absoluten Suffizienz seines Wesens manifestirte. Seine persönliche Selbstdarstellung war durch sich selber die Kundmachung der höchsten Wahrheit des Lebens, seine Erscheinung die Offenbarung Gottes. Nun war der In-

halt des von ihm Dargebotenen, von einer empfänglichen Umgebung einmal organisch in sich hereingenommen nichts Anderes, als die Selbstverwirklichung seines persönlichen Lebens in Anderen, welche sich im sündigen Subjekte durch die Momente des Gerichtes über die Sünde, der Versöhnung, der Gerechtwerdung und des Friedens mit Gott vollzieht.

Die Frage nach dem Erfolge der Wirksamkeit Christi beantwortet er nach der Analogie der Diesseitigkeit. Die erlösende Bethätigung mußte die gesammte im Sepositionsorte vorhandene Menschheit umfassen. In der relativen Differenz ihrer aktualen Wesensbeschaffenheit kann Christo gegenüber, vor welchem Alle objektiv dieselbe Erlösungsbedürftigkeit haben, keine Berechtigung zu einer Ausscheidung der Einen liegen. In welcher Weise sich der Erlöser in eine Beziehung zu der Gesammtheit der abgeschiedenen Individuen gesetzt habe, wissen wir nicht; ob in selbsteigner Person oder dadurch, daß er ähnlich wie auf Erden zunächst mit einer gewissen Anzahl in Verbindung getreten sei, aus der gleichsam ein neuer Apostelkreis, das Licht und Salz für die Menge der Uebrigen, hervorgegangen wäre. Jedenfalls ist durch ihn eine Scheidung der Seelengesammtheit in den Zwischenzustand getragen, eine Dualität, welche sich nicht mehr einfach nach dem innern Gehalt des irdischen Lebensertrages richtet, sondern tiefer geht, indem es bei ihr darauf ankommt, ob die rettende Kundgebung des Vaters im Sohne ihnen ihrer eigensten Wesenheit zufolge ein Geruch des Lebens zum Leben oder aber des Todes zum Tode geworden sei. Doch steht die irdische Lebensführung nicht in einem gleichgültigen Verhältniß zu der jenseitigen Entscheidung, sondern durch sie ist eine Neigung zur weitern Befestigung in der einmal eingeschlagenen Richtung gesetzt, doch so, daß wir die Annahme der absoluten Unmöglichkeit, diese Neigung zu überwinden und in eine andere Richtung einzugehen, nicht vertreten möchten. Der Hingang des Erlösers ist demnach von einziger Wichtigkeit für die Welt der Todten; zum Ergebniß hat er die Herstellung einer Gemeinde von Auserwählten, für

welche der Zwischenzustand aufgehört hat, ein Strafzustand zu sein. Mit ihm ist die Einpflanzung des Reiches Gottes und seines Prinzips in das Gebiet der jenseits des Grabes Stehenden erfolgt, während sie zuvor in einem Reiche der Sünde und Unversöhntheit zusammen waren. Aber wird es erlaubt sein, diese Wirkung auf die Vorchristlichen zu beschränken? Wären sie nicht die Bevorzugten neben den Mengen der seither dahingegangenen Juden und Heiden, welche ohne ihre besondere Verschuldung die Verkündung des Evangeliums vom Reiche nie vernommen haben? Die Erlösungsbedürftigkeit ist die gleiche, die Gnade eine universelle, die Wirksamkeit Christi nichts Vorübergehendes: es ist demnach eine durch den Hingang des Erlösers organisirte Heilsgemeinschaft anzunehmen, im Wesentlichen korrespondirend dem Organismus der Kirche auf Erden, so daß auch jenseits, wenn man es so nennen kann, sein Werk ein für alle Zeiten gültiges wäre; ja es erstreckt sich die Wirkung jenes Hingangs nicht blos auf die in diesem Leben mit dem Evangelium unbekannt Gebliebenen, sondern auch auf die, welche während desselben von der Botschaft des Evangeliums erreicht wurden; denn Alle verfallen ohne Unterschied dem Zwischenzustande im Hades so gut, als dem Tode, so daß auch Alle ohne Unterschied daselbst die Nachwirkung des Aufenthalts Christi in ursprünglicher Kräftigkeit zu erfahren bekommen; aber freilich erfaßt das Evangelium auch drüben jede Individualität immer auf der Entwicklungsstufe, auf welche es sie gehoben findet. Auch beim Gläubigen ist die Entsündigung bis zur Zeit des Todes erfahrungsgemäß noch nicht vollendet, sondern es behauptet die Sünde in der Regel noch einen gar nicht unbedeutenden Spielraum, wenn sie auch schon längst und bestimmt im Mittelpunkt des Lebens überwunden ist. Je nachdem aber die Sünde noch Raum behalten hat, ist auch der Genuß der Seligkeit noch kein vollständiger. Für sie kann der von den Kräften des Geistes Christi erfüllte Zustand nur die Bedeutung eines Läuterungszustandes haben. Solche Reinigung aber, zumal von den letzten Wurzelfasern der Sünde, läßt sich

nicht denken ohne Buße und wider sich selbst gerichteten Kampf, welche beide nie ohne Schmerz abgehen.

Auch auf die getauften Unversöhnten hat diese Erlösung ihren Einfluß. Es sind deren im Wesentlichen drei Klassen, Indifferente, Erlösungsbedürftige, deren Verlangen hienieden keine Befriedigung fand, und Verstockte. Von keinem dieser Bewußtseinszustände ist die Undenkbarkeit zu prädiciren, daß sie sich, zu den Kräften der Erlösung in eine erneute Beziehung gebracht, den Lebenszuflüssen der Gnade zugänglich erzeigen. Einzig bei der Sünde gegen den heiligen Geist muß mit Bestimmtheit die Thunlichkeit einer Rückkehr zu Gott im Stande der Abgeschiedenen verneint werden; sowie man auch dort noch in der selbstischen Abkehr bis zu dieser Sünde fortschreiten kann.

So faßt also Güder mit Lange und König den descensus Christi als die thatsächliche Umgestaltung der zwischenzuständlichen Verhältnisse. Indem der Herr nach einander in die Mitte der Lebenden auf Erden getreten, dann sich zu den im Todtenreich Gehaltenen gewandt, endlich sich zur Rechten Gottes im Himmel gesetzt hat, hat er sich die Aeußerung seiner Mächtigkeit in allen Sphären des Daseins vermittelt, auf daß er sie alle erfülle und mit sich eine. Er erkennt in dieser Lehre ein unentbehrliches Glied der christlichen Betrachtungsweise, und giebt der evangelischen Theologie zu bedenken, ob sie sich zutrauen könne, die Lehren von dem ausschließenden Vorhandensein des Heils in Christo und der Nothwendigkeit des Glaubens an ihn, von der Imputation und überhaupt der Justifikation, dann wieder die eschatologischen Anschauungen, die Lehre von der Allgemeinheit des Weltgerichts durch Christum zu einem befriedigenden Abschluß zu bringen, wenn sie nicht dieser Auffassung eine Stelle im Complexe der christlichen Glaubenswahrheiten anweist. Damit allein ist auch der Folgerung, daß Alle, welche während des irdischen Lebens in keine wirksame Beziehung zu Christo gebracht werden, der Verdammniß verfallen, der Faden abgeschnitten; es ist die Möglichkeit der Heilsgewinnung für Alle aufgezeigt, sowie sie gefordert wird von dem

Begriff des auf das Heil Aller sich beziehenden Gnadenwillens Gottes. Hingegen ist damit die Anschauung der lutherischen Kirche aufgegeben, daß hier die Zeit der Saat, dort die Ernte sei; dagegen glaubt Güder als Lehre des neuen Testamentes hinstellen zu müssen, daß die Zeit der Aussaat erst mit der *συντέλεια τοῦ κόσμου* zu Ende gehe.

Ganz andere Resultate finden wir bei Ströbel in seinem Aufsatze: „zur Eschatologie" in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie. 1855. 3. Er sagt: Sowie es nur zweierlei Menschengeister giebt, gläubige und ungläubige, so giebt es auch nur zwei Orte und Zustände in jener Welt: Paradies und Gefängniß, Himmel und Hölle. Das Paradies ist zu keiner Zeit ein Gefängniß, sondern von Anbeginn eine glückselige Behausung gewesen; niemals geht es in den Himmel auf, denn es ist selbst der Himmel. Es ist klar, daß der dritte Himmel und das Paradies als verbunden, als ein Gemeinsames erscheinen. Ein unterirdisches Paradies und ein limbus patrum ist schriftwidrig. Der Ort der Qual geht nicht erst mit dem Weltgericht in die Hölle auf, sondern ist jetzt schon die Hölle. — Es ist ein von Menschen aufgebrachter Wahn, daß die Kirche Christi auf der Ober- und Unterwelt insofern den engsten Zusammenhang habe, daß dieselben Gnadenmittel nach der Heilsordnung für beide Theile gelten, soweit nämlich noch Seelen der Erlösung in der Unterwelt bedürftig sind. — Den um ihr eignes Seelenheil wahrhaft und ernstlich bekümmerten Gemüthern vergeht die vorwitzige Lüsternheit, sich über das jenseitige Schicksal der Heiden oder ungetauften Christenkinder zu beskrupeln.

Für seine eschatologischen Untersuchungen stellt er als Ausgangspunkt drei Leitgedanken auf, 1) von der mit dem Leibe vereinigten auf die von ihm getrennte Seele gilt kein Schluß. Das Bewußtsein dort ist ein von dem dem Körperleben eigenthümlichen spezifisch verschiedenes. In Betreff der jenseitigen Dinge ist unser Wissen eine tabula rasa. Wahr sagen die Alten: In his omnibus non est audienda ratio humana, quae

de rebus futuri seculi non plus novit quam stupidus anser. 2) Zwischen Tod und Auferstehung befinden wir uns in einem mit der Schöpfungsordnung streitenden widernatürlichen Auflösungszustande. Ein entseelter Leichnam ist kein Mensch, ebenso wenig eine entkörperte Seele: beide sind Trümmer eines untergegangenen Wesens. In die Menschenbrust konnte der Schöpfer eine Ahnung des Lebens nach dem Tode gar nicht einzeichnen, weil er den Tod nicht geschaffen, noch in den Schöpfungsplan aufgenommen hat. 3) Bei den vorhandenen eschatologischen Bestimmungen ist zuerst zu fragen, was lehren die herbeigezogenen Beweisstellen nicht, und dann erst, was lehren sie; außerdem werden wir durch das verjährte Orakel menschlicher Weisheit getäuscht.

Ströbel's Anschauung vom Zustande des Menschen nach dem Tode beruht wesentlich auf der Voraussetzung der Trichotomie des menschlichen Wesens. Der Leib geht in's Grab und bleibt dort, so lange es die von Gott festgesetzte Auferstehungsordnung (1. Kor. 15, 23 ꝛc.) festsetzt. Die Seele kann ihre anerschaffene Bestimmung so wenig ohne den Leib erreichen, als dieser die seinige ohne die Seele. Die Seele selbst geht in den Hades. Dieser ist das Reich des Todes, nicht blos der Todten cf. Jon. 2, 3; er ist ein durch alle Elemente und Räume verbreitetes, aber von keinem Elemente und Raume eingeschlossenes und umgrenztes Reich; er ist überall, wo der Tod leiblich oder geistlich sein Regiment führt, also nicht blos in Gräbern und Abgründen, sondern auch in Feuerflammen und im Leibe reißender Thiere 4 Mose 16, 30; nie ein Seelenbehältniß. Ein Hinunterfahren der Seelen unter die Erde kennen die biblischen Schriftsteller nicht; aber unumstößlich ist, daß mit dem Tode eines jeden Menschen sowohl der Leib als die Seele in den Hades eintritt, doch beide nach Art und Verschiedenheit ihrer Natur, jener räumlich, diese außerräumlich. So erging es auch dem Herrn nach seinem Tode. Es ist eine Lüge, daß Luther unter Hölle nur die Gehenna verstand. Er sagt: „Die Hölle nennt die Schrift den heimlichen,

verborgenen Ort, welcher außerhalb dieses leiblichen Lebens, außerhalb aller Jahre, Tage, Stunden und alles leiblichen, zeitlichen Wesens ist, da die Seele hinfährt, welches mit Vernunft nicht zu begreifen ist. Wo aber und was das sei, ist verborgen und kann Niemand wissen, bis daß Gott die Todten auferwecket und Alles offenbaret. Die Todten nun sind außerhalb aller Zeit, Stunde, Jahr und Stelle; denn was außerhalb dieses leiblichen Lebens ist, das ist außerhalb aller Zeit und Stelle." Es ist also der Hades nicht sowohl ein lokales, als ein personales Reich; an keinen bestimmten Ort gebunden, sondern überall zu finden, wo es abgeschiedene Seelen gibt; selbst unter dem Altare Gottes, Offb. 6, 9; für die dort genannten Seelen ist der Hades im Himmel. Nach Act. 2, 24 haben sie dort die Schmerzen des Todes zu ertragen, die Gerechten ebenso wie die Gottlosen. Es ist die nagende Trauer über ihre Trennung von, und die nagende Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit dem Leibe. In diesem quälenden Gefühle gehen alle ihre Gedanken, Wünsche und Empfindungen auf, Offb. 6, 10; doch werden sie zurückgedrängt durch die Hadesruhe, welche aber nicht eine Ruhe des Lebens, sondern des Todes ist, allen Todten ohne Unterschied zu Theil werdend (V. 11 K. 20, 4 der Gegensatz ἔζησαν). Diese wachende Ruhe macht die Leiden vergessen, ist aber erfüllt von den Schauern des Todes, deren überwältigender Eindruck die Seele so lange betäubt, bis einmal eine gebotene Veranlassung jenes unauslöschliche Heimweh wieder zur hell lodernden Flamme auftreibt. Die Trennung vom Leibe vermittelt den Eintritt, die Wiedervereinigung mit ihm den Austritt aus dem Hades; Todtenerscheinungen in der Zwischenzeit sind unmöglich. Zwischen Guten und Bösen ist kein Unterschied des Ortes noch des Zustandes im Hades.

Der Geist des Menschen hat ein anderes Schicksal. Er ist nach Hebr. 4, 12 mit der Seele nicht unauflöslich verbunden. Denn nach Gen. 2, 7 war Leib und Seele schon geschaffen, da hauchte ihm der Herr erst den Geist ein; erstere

empfing er gleich allen andern psychischen Kreaturen durch seine Schöpfung aus Erde, letztern aus Gottes Mund. Dieser trennt sich nun im Tode von der Seele Koh. 12, 7; der Geist der Frommen geht zu Gott Luc. 23, 46. Act. 7, 59. Hebr. 12, 22; in den Himmel der Seligen Phil. 1, 23. 2. Kor. 5, 1—4. Kol. 1, 20 (*τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* sind die Heiligen des alten Bundes); in das Leben Röm. 8, 10. 1 Petr. 4, 6. Dort genießt er, im Gegensatz gegen den gleichzeitigen Zustand des im Hades befindlichen Leibes und der Seele, des ewigen Lebens und der Seligkeit. Die Geister der Ungläubigen gehen in die Verdammniß. Die Stelle 1. Petr. 3, 18—20 verwechselt nicht den Zustand der Seele Christi nach dem Tode mit seiner Höllenfahrt. Das Part. *ζωοποιηθείς* ist von seiner Auferstehung zu fassen, *πορευθείς* von seiner Höllenfahrt; demnach die Höllenfahrt eine leibliche That des Auferstandenen; in den Tartarus geht er nach 2. Petr. 2, 4, *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* Eph. 4, 9 bezieht sich auf Christi Begräbniß, das Hinabsteigen seines Leibes in den Hades. Den verdammten Geistern predigte er, *ἐκήρυξε*; es ist, wie die alte Orthodoxie es faßte, eine praedicatio legalis et damnatifera; denn etwas Anderes kann eine Predigt in der Hölle der Unseligen gar nicht sein. Dem Menschen ist gesetzt zu sterben und dann das Gericht, je nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben. Nur hienieden hat Gott Gnadenmittel und eine Heilsordnung eingesetzt; wo spricht ein Prophet oder Apostel mit runden, ungefränzten Worten von einer Möglichkeit und Gelegenheit zur Bekehrung noch jenseit des Grabes? Es bedarf nicht der Annahme einer unterweltlichen Missionsanstalt, um wenigstens ein vorschnelles Absprechen über den Seelenzustand unserer vorchristlichen Menschenbrüder zu verhüten. Wer kennt die innere, wer auch nur die äußere Lebensgeschichte seines Nächsten so vollständig und genau, als zu einem solchen Urtheil nöthig ist? Wer berichtet uns, was in agone mortis in der Seele vorgeht? Wer hat die verborgenen Fäden gesehen und aufgezählt, an denen der himmlische Vater jedes einzelne Men-

schenherz von der Geburt bis zum Tode zu sich zu ziehen nicht müde wird? Wer getraut sich mit apodiktischer Gewißheit zu beweisen, daß z. B. Cicero nie etwas von der Septuaginta gehört habe? Soll die irdische Wirksamkeit Gottes nicht ausreichend und der Ergänzung durch eine unterirdische bedürftig sein? Wir dürfen getrost behaupten: im Diesseits liegt die völlig ausreichende Möglichkeit der Heilsgewinnung wie für alle Völker, so für jeden Einzelnen. Nur einen einzigen Weg, das jenseitige Loos eines Verstorbenen abzuändern, hat sich Gott vorbehalten: die Auferweckung der Entschlafenen vor dem jüngsten Tage zu einem neuen zeitlichen und irdischen Leben. Wer getraut sich zu beweisen, daß die unendliche Liebe Gottes diesen Weg nach der Apostel Zeiten zur Rettung eines Verlorenen niemals eingeschlagen?

Hr. Prof. Dr. v. Hofmann zollt in seinem Schriftbeweise keiner dieser Erörterungen Beifall. Nach ihm hat die Schrift gar keine Lehre von Jesu Höllenfahrt. Es ist nur von Jesu Todeszustand ausgesagt, daß er ein Uebergang gewesen ist in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott dem Vater. Ein Weiteres von seinem Todeszustande auszusagen, sind wir nicht veranlaßt. Die Stelle 1. Petr. 3, 19 ist mit Unrecht in diesen Lehrzusammenhang gekommen. Es ist hier ein Predigen Christi bezeichnet, welches in demjenigen geschehen ist, woran er nach seiner Wiederbelebung seines nunmehrigen menschlichen Lebens eigenthümliche Bestimmtheit hat, ein Hingehen ohne irdisch körperliche, sichtbare Gegenwart. Da nun V. 20 die Zeitbestimmung ποτε ꝛc. nicht zum Partic. ἀπειθήσασι ausschließlich, sondern auch zu ἐκήρυξεν gehört, so ist also die Vorhersagung des Fluthgerichtes zur Zeit Noah's gemeint, die Aufforderung zur Buße Angesichts des Baues der rettenden Arche, welcher jene nicht gehorsamten. Sie heißen τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα, nicht als seien sie dies damals schon gewesen, sondern weil sie seit jener Zeit dem Gerichte entgegenwarten. Auch c. 4, 5—6 ist νεκροῖς nicht so verstanden, als sei ihnen die Predigt nach dem Tode zu Theil geworden, son-

dern sie erging an sie während ihres Lebens, und da die Feinde Christi ihm nicht gehorchten, so wird auch der Tod sie dem Gerichte nicht entnehmen. Auch Eph. 4, 9—10 redet von keiner Höllenfahrt Christi. Es ist dort von seinem Niederkommen aus der überweltlichen Herrlichkeit die Rede, um durch diese Erniedrigung in die Zuständlichkeit des Erdenlebens die Menschen als seine Beute zu gewinnen; es ist also τὰ κατώτερα τῆς γῆς die Erde im Gegensatze zum Himmel.

Die Schrift ertheilt demnach keine besondere Belehrung über den Todeszustand Jesu, da er an dem gemeinsamen Menschengeschick Antheil nahm, für welches sterben und in die Unterwelt kommen eins und dasselbe ist. Nur zufällig wird diese Thatsache Röm. 10, 7. Act. 2, 27. Matth. 12, 40 erwähnt. Er war im Todeszustande; dem widerspricht seine Verheißung an den Schächer nicht; denn Hades und Paradies sind nicht im Gegensatze. Ein todter Mensch ist ein καταχθόνιος, weil ihm das, was ihm zu seiner Selbstbethätigung gedient hat, erdwärts genommen ist. Aber dieses Sein des Ich ist entweder ein friedeloses oder ein gottgelassenes. Darnach wird, indem das Sein der Todten wegen der Beziehung des Ich zum Leibe örtlich bezeichnet wird, dasselbe ein Sein an einem Orte der Friedensgemeinschaft, im Schooße Abraham's, oder an einem Orte der Qual genannt. Das Paradies ist die Stätte der seligen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche anders für die in Gott Verstorbenen 2. Kor. 12, 4, anders für die zur ewigen Herrlichkeit Verklärten Apoc. 2, 7 verwirklicht ist. Der Schooß Abrahams war die Gemeinschaft derer, welche mit der Hoffnung auf die zukünftige Heilsoffenbarung entschlafen sind.

Jesu Leichnam blieb der Verwesung, welche mit Zersetzung des Blutes beginnt, entnommen, das wurde dem Apostel Joh. 19, 34—35 an der Verblutung desselben klar, welche so vollständig war, daß zuletzt nicht Blut, sondern Wasser floß. Dem entsprechend war seine Seele im Paradiese, nicht aber mit den Schmerzen des Hades ringend, Act. 2, 24 ist nur von

der Lösung der Todesbande in der Auferstehung die Rede, welcher Zustand der Gebundenheit allerdings ein Leid ist, aber nicht die Pein der Hölle. Man kann so Jesu Höllenfahrt eben so wenig die tiefste Stufe seiner Erniedrigung, als die erste Stufe seiner Verherrlichung nennen.

Welche Wirkung sein Eintritt unter die Todten übte, erzählt Matth. 27, 52 ꝛc. Das Zerreißen der Felsengräber und des Vorhangs im Tempel bedeutet, daß mit diesem Tode der Ausgang aus dem Tode und der Zugang zu Gott eröffnet ist. Was diese Zeichen bedeuteten, das ist auch wirklich geschehen. Heilige gingen aus den Gräbern hervor. Das Verständniß der Kirche hat dieß auf alle in Hoffnung des Heils Verstorbene ausgedehnt, aber die Schrift meldet davon nichts. Am Todestage Jesu fand nur das Zeichen ihrer Auferstehung, das Oeffnen der Gräber, mit seiner Auferstehung erst ihre Wiederbelebung und Auferstehung Statt, welche hier nur um des Zeichens willen sogleich erwähnt wird.

Während nach dieser Darstellung die ganze Lehre von der Höllenfahrt, welche ja wohl von Christi Todeszustand unterschieden werden muß, hinwegfällt und hiemit uns das ganze Ringen der Kirche, über die That des in's Todtenreich Gestiegenen in's Klare zu kommen, diese ganze dogmengeschichtliche Entfaltung, wie sie uns König und Güder darlegen, als ein vergebliches, unbegründetes Werk erscheint, kann sich Hr. Prof. Thomasius im 2. Theile seiner Dogmatik von der geschichtlich herkömmlichen Auffassung nicht losreißen. Zwar ist ihm die Aussage 1. Petri 3, 19 ein Problem, und es gilt ihm als sichere Aussage nur, was Act. 2, 24—31 und Luc. 23, 43 davon bezeugt ist. Erstere Stelle, welche eine Hoffnung David's enthält, welche sich in Christo erfüllte und erst von diesem aus rückwirkend an ihm selbst sich verwirklichte, bezeugt nur seinen Todeszustand und die Thatsache seiner Auferweckung, einer Machtwirkung Gottes auf Leib und Seele. Jesus ging in die Macht des Todes, in diesen Zustand der Gebundenheit nur ein, um sofort durch göttliche Machtwirkung daraus ent-

nommen zu werden. (Ob unter Scheol blos ein Zustand oder ein Ort zu verstehen ist, ist hier irrelevant.) Nur wie einen Moment, nur als Durchgang zum Leben wird man jenen Todeszustand denken dürfen. Luc. 23, 43 legt uns die nächste Folge auf diesen Moment vor Augen; sowie der Herr den Todesbanden entnommen ist, tritt seine Seele sogleich in das Paradies ein. Der Schächer hatte um sein Gedenken an ihn gebeten, wenn er einmal bei seiner Wiederkunft in seiner Reichesherrlichkeit erscheint, aber der Herr verheißt ihm noch für heute die Theilnahme an seiner seligen Gemeinschaft. Hiedurch tritt nun aber nicht eine separatio der Seele vom Leibe ein, sondern nur eine λύσις, welche die mit dem λόγος geeinte Seele nicht hindert, verherrlichend auf den Leib einzuwirken. Damit ist die Frage nach dem Fortbestande der unio hypostatica im Tode des Erlösers gelöst. Joh. 10, 17. 18 seine Wiederbelebung ist seine eigene That zugleich.

1 Petr. 3, 19. 20 müßte sich nun an diese Stelle anschließen, ein weiteres Moment in der geheimnißvollen Geschichte des Triduum bilden; V. 19 ist offenbar ein Fortschritt in den wesentlichen Momenten des Erlösungswerkes, die sich bis V. 22 fortsetzen: wie sollte da mitten hinein die Erwähnung eines Vorgangs fallen, der jener Reihe gar nicht angehört? Ferner πορευθείς in seinem Verhältniß zu πορευθείς V. 22 kann nur ein wirkliches Hingehen Christi, nicht eine Vermittlung durch Noah bezeichnen. Subjekt ist der ganze historische Christus, wie er zur pneumatischen Existenzweise verklärt ist; in der Macht seines aus dem Tode genommenen Lebens ist er zu den Geistern gegangen. Da die ζωοποίησις, die verborgene, noch in die Tiefe fallende Seite der Auferweckung des Herrn ihre Voraussetzung ist, so gehört die Höllenfahrt zur Erhöhung des Herrn. Ob Eph. 4, 9 hieher zu beziehen sei, ist Thomasius zweifelhaft, obwohl ihm das „über alle Himmel" die tiefste Tiefe zum Gegensatze zu haben scheint. Der Inhalt des ἐκήρυξεν ist ihm ein Problem. Es als praedicatio damnatoria zu fassen, dünkt ihm gegen Eph. 2, 15 zu sein; für die andere

Auffassung, es als Heilsverkündigung an die Seelen Verstorbener zu verstehen, weiß er keinen rechten Anknüpfungspunkt in der Heilslehre zu finden, da ihm 1. Petr. 4, 6 noch dunkler ist; obwohl sie der Universalität der Heilsanbietung günstig ist und derselbe in diesen Gedanken einen allgemeinen Wahrheitsgehalt erkennt.

Wenden wir uns nun zu unseren symbolischen Schriften, und fragen wir, welches Prinzip sie bei der Feststellung dieses Dogma's zum Ausgangspunkt nehmen, und was sie als sicheres Resultat der Schriftforschung und dogmatischen Entwicklung darlegen. Sie sagen: Wir wollen bei der Einfalt unsres christlichen Glaubens bleiben, darauf uns Luther in seiner Predigt zu Torgau hingewiesen hat. Dort aber legt er dar: „Es sind Viele gewesen, die Solches mit Vernunft und fünf Sinnen haben wollen fassen, aber damit nichts troffen noch erlangen, sondern nur weiter vom Glauben gegangen und abgeführet. Darum ist dieß das Allersicherste, wer da will recht fahren und nicht anlaufen, daß er nur bleibe bei den Worten, und dieselben ihm einfältiglich einbilde, auf's beste er kann." Demnach erklären sie als Inhalt dieses Dogma's: „daß Christi Höllenfahrt als etwas von seinem Begräbniß Verschiedenes anzusehen sei, es sind diversi articuli. 2) Die ganze gottmenschliche Person Christi ist nach dem Begräbniß in die Unterwelt hinabgestiegen, also nicht blos die vom Körper gelöste Seele, nicht blos sein geistiges Wesen. „Wie aber Solches möge zugegangen sein, sagt Luther in der oben erwähnten Predigt, daß der Mensch da im Grabe liegt und doch zur Hölle fährt, das sollen und müssen wir wohl ungegründet und unverstanden lassen." Spätere Lehrer, wie Matsperger in Augsburg, bestimmten, das sei geschehen post vivificationem, ante resurrectionem tantum, in einem Augenblick und konnte nach der Beschaffenheit eines verklärten Körpers leicht geschehen; während ganz gegen den Geist unserer symbolischen Schriften der Königsberger Professor Dreier im Jahre 1682 lehrte, es sei eine Häresie, zu glauben, daß der Herr mit Seele und Leib ver-

bunden zur Hölle hinabgestiegen sei. 3) Stellen sie fest, daß der Herr nicht etwa blos in einen limbus patrum, in einen abgeschiedenen Ort der frommen Seelen gegangen sei, sondern wirklich ad inferos, in das Machtgebiet des Satans und der Sünde. Endlich 4) bezeichnen sie als die Absicht solcher Höllenfahrt den Triumph über den Satan und die Zerstörung des Reiches des Bösen, die Auflösung seiner Macht und seines Anrechtes an die Seelen der Gläubigen. Wie aber Solches zugangen, setzen sie in schönen Worten hinzu, sollen wir sparen bis in die andere Welt, da uns nicht allein dieß Stück, sondern auch noch Anderes mehr geoffenbaret werden wird, das wir hie einfältig geglaubet und mit unserer blinden Vernunft nicht haben begreifen können.

Güder meint: das sei eine ziemlich naive Zumuthung; indessen liegt eben hierin die rechte Kritik über seine Darstellung der Höllenfahrt, welche diese schöne Einfalt des Glaubens verläßt und von einer Hypothese zur andern uns fortführt, und über Verhältnisse uns Aufschluß geben will, welche innerhalb der Grenzen dieses Erdenlebens uns stets Geheimnisse bleiben werden. Solche Konstruktion jenes außerirdischen Vorganges mag der Einzelne sich bilden, und in dieser Weise mit der nöthigen Bescheidenheit es sich zurecht legen; aber für eine symbolische Feststellung wäre es durchaus ungeeignet. Die Darlegung der Symbole darf nur auf deutliche Aussprüche der Schrift sich gründen, und hat in der Aussage des göttlichen Wortes seine Grenze.

Damit ist allerdings der gelehrten Forschung keine ungeeignete Beschränkung auferlegt und nicht etwa das gemeint, daß dieses Dogma sich überhaupt für eine weitere Entfaltung seines Inhaltes nicht eigne. Nur an den nothwendigen Unterschied einer symbolischen Festsetzung und einer subjektiven dogmatischen Erörterung wollte erinnert sein, und dann allerdings auch dieser die Mahnung gegeben werden, wohl zu unterscheiden, wie weit wir uns auf sicherem Boden der Schriftwahrheit befinden und wo wir das Gebiet der Folgerungen betreten von

einer Voraussetzung aus, welche wir nicht mit evidenter Sicherheit beweisen können, weil uns hier das Schriftwort im Stiche läßt. Güder basirt in seinen Vorstellungen vom Jenseits auf der Identität und Kontinuität des nachirdischen Lebens in seinem Verhältnisse zum vorangehenden. Es ist eine wahre und wirkliche Fortsetzung, sagt er, des hierseitig geführten. Auf dieser Selbigkeit des Individuums nach seiner Innenseite beruht, wie er mit Fichte spricht, allein die Möglichkeit, eine Anschauung vom nachfolgenden Leben zu gewinnen, welche eine nicht blos eingebildete Garantie ihrer Wahrheit bietet. Allein wie will er diese Kontinuität und Identität beweisen? wer bürgt uns dafür, daß solche Möglichkeit der Erkenntniß gegeben sei? Wenn Güder selbst anführt, daß Rothe in seiner Ethik als Zustand derer, die mit abnormer sittlicher Entwickelung von hinnen geschieden sind, sich eine Art embryonischer Existenz denkt; die Bekehrten, aber nicht vollkommen Geheiligten (welche sofort ihre Auferstehung feiern,) in stille Sammlung zu successiver Vollendung des neuen beseelten Leibes eingehen läßt: so bezeugt er eben damit, daß solche Möglichkeit der Erkenntniß eine noch sehr zweifelhafte Sache ist, weil die Resultate des Nachdenkens so sehr verschieden sind. Er selbst hat seine Anschauung eben so wenig aus der Schrift bewiesen, als Rothe: und es ist daher wirklich heutzutage beim Forschen über diese Dinge Hauptsache, sich zuerst zu fragen, was lehrt die Schrift über diese Dinge nicht? und wie weit darf ein besonnener Bibelforscher gehen, um nicht unvermuthet von dem Gebiete der Gewißheit auf das Gebiet der Vermuthungen hinüber zu gerathen?

Wären freilich die Voraussetzungen gewiß, auf denen Güder fußt, daß im Jenseits eine kontinuirliche Entfaltung des individuellen Lebens, daß eine analog der diesseitigen fortschreitende Entwicklung stattfindet, daß auch dort vom Gebiete des Geistes die Freiheit nicht fern zu halten ist, daß auch dort noch Alles bei einander ist, wenn gleich nicht durch einander, die zarteste Rezeptivität, die höchste Spontaneität,

die stumpfe Indifferenz, die verwüstete und auf Verwüstung sinnende Erbosung; daß dort die Seele mit einer noch entsprechenderen Leiblichkeit, als hier auf Erden, ausgestattet sei, daß demnach die Wechselwirkung der Individuen eine ähnliche wie hienieden sei: so wäre es allerdings leicht, sich eine genaue Anschauung von dem Zwischenzustande zu bilden. Allein mir ist das Alles nicht so schnell bewiesen, und mit der Bemerkung: „Es läßt sich nicht absehen, warum die Wechselwirkung der Abgeschiedenen unter einander suspendirt sein sollte," und Aehnlichem ist noch kein Wahrheitsgrund aufgebaut, sind nur Vermuthungen zugelassen, die wir für wahrscheinlich halten, aber nicht evident beweisen können.

Prüfen wir aber diese Sätze genauer, so müssen wir mit Ströbel auch von diesen Sätzen Güder's sagen, es zeigt sich in ihnen ein Mangel an Einsicht in das Wesen der Sünde und ihre zerstörenden Folgen. Daß der Tod ein *κρίνεσθαι κατὰ σάρκα* ist, daß der Zustand nach dem Tode nothwendig dieses Strafmoment ausprägen müsse, daß die Scheidung, welche die Sünde schon hienieden in die wesentlichen Bestandtheile des Menschen bringt, jener *μερισμὸς ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν*, welchen das Wort Gottes als *κριτικός* vollführt, sich im Tode und Todeszustande vollende, daß also nicht so durchgängig von einer höheren Entwicklung hier gesprochen werden könne: das ist nicht so, wie es hätte geschehen sollen, anerkannt. Den Ernst des göttlichen Gerichtes, das sich hier an der Sünde vollzieht und auch an dem Gläubigen, so weit die *σάρξ* an ihm Macht hatte, dürfen wir nicht abschwächen. Wo aber diese wichtige Erkenntniß, welche von der Schrift vom Anfang bis zum Ende gelehrt wird, nicht vollständig zur Geltung kommt: da können wir keine rechte Einsicht in den Zustand nach dem Tode voraussetzen.

Es ist also nicht genug gesagt, wenn Güder bezeugt: „Es ist die Seele mit ihrem Geiste und dem ihr immanenten Leibesschematismus (ein wesentlicher, alle Veränderungen ungestört überdauernder Leib), oder die persönliche Individualität

eine Macht von selbständiger Bedeutung, mit welcher es der Tod nicht zu schaffen hat. Er muß sie lassen, was sie ist und wie sie ist, wenn auch nicht, wo sie ist; er übt auf sie weder eine sündentilgende, erlösende und beseligende, noch eine richtende und verdammende Kraft aus." Die Schrift weiß von solcher Leiblichkeit, welche von der Sünde und dem über sie ergehenden Gerichte befreit wäre, nichts; und weil sie da, wo von derselben nothwendig die Rede sein müßte, nichts bezeugt, darum gehört diese ganze Annahme in das Gebiet der Vermuthungen und Träume.

Wie sollen wir ferner die andere Annahme, daß dort im Reiche der Todten nicht eine einfache Scheidung unter sich homogener Seelen in zwei große Hälften, in Gläubige und Ungläubige, stattfinde, sondern eine unendliche Mannigfaltigkeit sei, welche sich zwischen den höchsten und niedrigsten Stufen möglicher Seelenentwicklung bewegt, wie solche schon auf Erden vorhanden ist, wie sollen wir das mit der Schrift vereinen? Es soll dort in Kraft der menschlichen Freiheit die Möglichkeit des Heraustretens aus dem einen und des Uebergehens in den andern Stand des Geistes offen stehen. Wer jenem Gleichnisse von dem Reichen und dem armen Lazarus Luc. 16 auch nur einige lehrhafte Bedeutung beimißt, wird hier offenen Widerspruch gegen die Schrift entdecken. Wir haben aber Grund, bei dem einfachen Wortlaute der Schrift stehen zu bleiben, selbst auf die Gefahr hin, daß unsere Vernunft sich in solche Lehre der Schrift nicht finden möge.

Wir vermissen in der Bestreitung der Lehre von der Scheidung der Guten und Bösen in diese zwei Reiche eine rechte Einsicht in das Wesen des Glaubens. Der Herr hat uns diese zwei großen Prinzipien des Lebens und des Todes hingestellt, Glaube und Unglaube; wer da glaubet, spricht er, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden. Eine Vermittlung zwischen Glaube und Unglaube gibt es nicht. Wie diese zwei großen Mächte des Lebens und des Todes hienieden unter den Menschen scheiden, so müssen

sie auch jenseits ihre scheidende Kraft fortsetzen. Das bezeugt jene Parabel Luc. 16 deutlich; das liegt so sehr im Wesen des Glaubens, daß jede andere Möglichkeit dahinfällt. Der Glaube mag hienieden in mancher Seele nur keimartig gelegen sein, er mag eine nur schwache Entwicklung gefunden haben; aber dort, wo alle vom Fleische ausgehenden Hemmnisse wegfallen, alle Eitelkeit dieser Erde in ihrer Nichtigkeit sich zeigt, muß er innerlich tief einwurzeln und zu frischer Lebenskraft sich entfalten. Er ist etwas spezifisch Neues im Menschen, was jede relative Annäherung des Ungläubigen ausschließt, und dieser spezifische Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube ist es, welcher im Leben nach dem Tode nothwendig die Scheidung in zwei Reiche erheischt, in das Reich des Glaubens und Unglaubens.

Wo die ächt evangelische Erkenntniß der Sünde und des Glaubens fehlt, da muß nothwendig auch die Anschauung vom Zustande nach dem Tode eine pelagianische sein, da beginnt der Rückfall in das Wesen der römischen Kirche, die, so sehr sie sich auch sträubt, offen Pelagius in seinen Lehrsätzen anzuerkennen, von jenen Voraussetzungen aus nothwendig immer wieder zu seiner Anschauung gedrängt wird. Hieher kommt auch Güder, wenn er sagt: Will Jemand dem Zwischenzustande für die im Herrn Sterbenden die Bedeutung eines Läuterungsortes beimessen, so können wir nicht finden, daß er in einem Irrthum befangen sei! Von der Macht der Sünde, welche zum Prinzip erhoben sich ihren eigenen, die Funktionen der Geistseele verkehrenden Organismus schafft, gilt dasselbe. Die Bösen, sich dem Zuge der auf die Vereitelung des ihnen von Gott gesetzten Zieles absehenden Strebungen überlassend, gerathen auf dieser Bahn in immer größere Verhärtung; immer heftiger tritt bei der völligen Unthunlichkeit, einen andern Lebensgrund aus sich zu erwecken, die ohnmächtige Feindschaft wider den fremd gewordenen, solchem Totalbestande feindlich entgegen stehenden Gott hervor. Aber wenn so nicht der Lebensgrund des Glaubens, sondern die Läuterung des Lebens die Entscheidung bil-

dete, müßte da nicht konsequent mit Rothe angenommen werden, daß ein fortwährender Ausgang der vollkommen geläuterten Seelen in den Himmel, ein fortwährendes Hinabsinken der total verstockten Seelen in die Hölle stattfinde, und wäre damit nicht ein fortwährendes Auferstehen der Leiber dieser zur Vollendung gelangten Seelen verknüpft? Und was wäre die Erwartung derer, die beim Tage des jüngsten Gerichtes noch nicht zur Vollendung in diesem Zwischenreiche sich entfaltet hätten? was müßte endlich, da keine Seele von hinnen scheidet, der sich das Prädikat vollkommen gewordener Heiligkeit beilegen ließe, das Loos der Menschen sein, welche der jüngste Tag noch in diesem Erdenleben findet? Etwa auch nach der Vollendung aller Dinge nochmals ein Zwischenzustand? In solche Verwicklungen führt die pelagianische Anschauung, von denen freilich die Schrift nichts weiß, weil ihr alle diese Voraussetzungen fremd sind. Wir aber können in solchen Darlegungen nicht einen Fortschritt in der Entwicklung des Dogma's finden, sondern müssen darin einen Rückschritt bedauern, welcher dem Lehrgehalte der lutherischen wie reformirten Kirche gleich fremd ist. Das sind Folgerungen der natürlichen Vernunft, welchen der Geist Gottes entschieden widerstreitet.

So sehr wir daher einerseits als evangelische Theologen die Mahnung festhalten müssen, welche Luther in seiner Torgauer Predigt und die Concordienformel in ihrem Artikel de descensu gibt, daß wir uns von Dingen zu reden bescheiden, deren Lösung uns erst die Ewigkeit geben wird: so entschieden müssen wir andererseits Einsprüche gegen solche Lehrbestimmungen erheben, welche den Grund des Evangeliums aufheben. Denn was mit diesem Grunde streitet, kann nimmermehr wahr sein; nur von diesem Grunde aus gibt es eine Erkenntniß der Wahrheit. Solcher Wahrheit aber nachzustreben, soll unsere heiligste Pflicht sein. Kein verunglückter Versuch darf von weiterem Forschen abhalten.

Man glaube nicht, daß die lutherischen Theologen sich gleichgültig gegen die Erforschung des Gehaltes dieses Dogma's

verhalten hätten, daß sie nicht die Kraft und den Ernst des Lebens auch an seine Ermittlung gesetzt hätten. Die Geschichte desselben lehrt uns, daß man die Darstellung der Wahrheiten der Glaubenslehre nicht etwa, wie das heutzutage oft geschieht, nur als Einfälle des Augenblicks betrachtete, die man ohne viel Lust und Leid im nächsten wieder retraktirte; sondern man betrachtete die Lehre als etwas Heiliges, die man nicht ohne ernste Erwägung und ohne Kämpfe der Ueberzeugung feststellte, die man mit der vollen Energie der Persönlichkeit geltend machte, die man dann aber auch nicht um Verfolgung und des Kerkers willen aufgab. Solche Vorbilder mahnen an gewissenhafte Forschung und reifliche Erwägung.

Im Jahre 1565 trat der Augsburger Prediger Johann Matsperger gegen die Lehrdarstellung der Würtemberger auf, welche sich mehr zur calvinischen Deutung neigten, die keine reale Höllenfahrt Christi lehrte, sondern darunter sein Seelenleiden auf Erden verstand. Er sagte, es sei ein wirklicher und wahrhafter Hingang, nach Seele und Leib, bei dem Gottmenschen anzunehmen, und zwar in den Ort der Verdammten. Derselbe habe nach seiner Wiederbelebung, jedoch vor seiner Auferstehung stattgefunden und zwar zu dem Zwecke, um den bereits errungenen Sieg geltend zu machen und das Reich des Satans gänzlich zu zerstören. Dieß sei nun keineswegs etwas Undenkbares etwa deßhalb, weil sein Leib ja im Grabe gelegen sei, sondern da es der Herr mit verklärtem Leibe gethan habe, so sei es ja möglich, daß es in einem Augenblicke geschehen sei. Der Würtemberger Hofprediger, Joh. Parsimonius, tadelte ihn nun darüber, daß er sich die Verdammten in eine gewisse Oertlichkeit eingeschlossen denke; er faßte die Hölle ganz spiritualistisch als das Gefühl des Zornes Gottes, welches im Herzen der Verdammten sei; so daß also die Hölle in den Verdammten wäre, nicht aber umgekehrt die Verdammten in der Hölle. Christus ist zur Hölle gefahren, heiße also nur so viel, als er habe in seinem Leiden für die Sünder die Pein der Hölle gefühlt und nach seinem Tode sei er begraben worden

wie ein Gottloser, verschmäht von den Menschen und aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen. Nach Matsperger's Ansicht müßte ja Christus aus der Hölle erstanden, oder aus ihr erst in das Grab zurückgekehrt sein." Nun folgte ein außerordentlicher Sturm gegen Matsperger, auf Kanzeln und Kathedern wurde gegen ihn geeifert. Seine Kollegen, welche Anfangs auch seine Anschauung getheilt hatten, trennten sich von ihm los, er wurde seines Amtes entsetzt und in das Gefängniß gesperrt. Dietelmaier sagt von ihm in seiner historia dogmatis de descensu Christi ad inferos. Altdorf 1762: Ad inferos ipsi descendendum erat, id est, ad carcerem durissimum, foedissimum, ubi non per triduum, sed per triennium afflictus est. Tandem vero, indicto magistratus auctoritate omnibus ac singulis silentio, suppressa potius quam sopita est haec controversia. Er erlebte nicht mehr die Freude, daß gerade seine Darstellung in der Concordienformel in ihren wesentlichsten Bestandtheilen als die orthodoxe hingestellt wurde.

In anderem Sinne hatte der gelehrte Hamburger Superintendent, Dr. Joh. Aepin (Höck) dieses Dogma aufgefaßt. Er ging von der Satisfactionslehre aus und suchte nachzuweisen, daß alle Thaten Christi, also auch die Höllenfahrt, uns zum Besten geschehen sein müßten. Christus gieng zur Hölle in realer Weise um unserer Sünden willen, also doch wohl, um für sie dort die auf die Sünde gesetzten Höllenstrafen zu leiden. Dieß that er mit seiner Seele, während sein Leib im Grabe lag. Da er zur Auswirkung einer satisfactio plenaria auch die schwerste der Strafen, welche die Sünde nach sich zieht, zu erdulden hatte, so mußte er nicht blos in seinem Wandel auf Erden Höllenpein empfinden, sondern auch an dem Straforte der Verdammten selbst das Gefühl der äußersten Verdammniß erdulden. Durch diesen äußersten Grad der Erniedrigung war erst das Erlösungswerk vollkommen abgeschlossen, und erst hierauf konnte der Stand der Erhöhung eintreten. Schon im Jahre 1542 hatte Aepin in seinem Kommentar zu Psalm 16 diese Erklärung gegeben, allein seine Kollegen ver-

dammten diese Erklärung von der Kanzel herab, indem sie erklärten, daß damit die Bedeutung des Wortes: Es ist vollbracht (consummatum est), durchaus verkannt werde. Heftiger Streit entbrannte nun zwischen den beiden Parteien, deren eine Consummatisten, die andere Infernalisten genannt wurden; besonders seit 1549 steigerte sich der Gegensatz so sehr, daß auch das Gutachten der Wittenberger Fakultät nicht mehr beachtet wurde. Der Magistrat verbot alle Erwähnung der streitigen Punkte auf der Kanzel, und da die Gegner Aepin's nicht schwiegen, wurden drei derselben ihres Amtes entsetzt; doch wurde seine Ansicht von den bedeutendsten theologischen Autoritäten verworfen, welche die Höllenfahrt Christi zum Stande seiner Erhöhung zählten und seine Absicht in seinem Triumphe über den Satan und der Befreiung der Gläubigen von der Macht des Teufels fanden. Solches Sieges sicheres Anzeichen sei die Auferweckung vieler Gläubigen gewesen. Melanchthon setzt hinzu: diese Auferweckten habe der Herr dann in der Lehre des Heils unterwiesen. Aepin aber vertheidigte noch in der Schrift, welche er auf seinem Krankenlager kurz vor seinem Tode über Psalm 68 verabfaßte, im Jahre 1553 seine Anschauung, welche nach seinem Tode noch in Pommern durch den Pastor Tiele, und außerdem durch Westphal, Gallus und Flacius vertreten wurde.

Solche ernste Kämpfe fordern um so mehr auf, mit Gewissenhaftigkeit in der Erforschung einer Lehre zu Werke zu gehen, um derentwillen unter den Vätern unserer Kirche viel gerungen und auch gelitten worden ist. Dabei aber werden wir immer beachten müssen, was unsere symbolischen Bücher uns an's Herz legen, bei der Einfalt des göttlichen Wortes zu bleiben und nicht Dinge entschleiern zu wollen, welche nun einmal für dieses Erdenleben uns Geheimnisse bleiben und erst in der Ewigkeit enthüllt werden sollen. Es handelt sich für uns darum, sichere Resultate zu gewinnen, und klar zu scheiden, was von der Schrift genau bestimmt ist und was in das Reich der Vermuthung und der Wahrscheinlichkeit gehört.

(Fortsetzung folgt.)

Die Litanei.

Die Litanei, welche wir hier besprechen wollen, dieselbe, welche durch Oberkonsistorial-Entschließung vom 3. Mai 1854 wieder aus ihrer Vergessenheit gezogen wurde, ist schon ein altes Gebet; bereits zu Zeiten Basilius des Großen (Bischofs von Neocäsarea 370) war sie zu Neocäsarea und andern Orten Griechenlands, und zu Zeiten des gleichzeitigen Ambrosius (Bischofs von Mailand 380) in Italien und andern Gemeinden in gemeinem Gebrauch. (Nach Anderen wurde sie erst von Claudianus Mamertus (august. Presbyter zu Vienne † 474) eingeführt.)

Im Laufe der Zeiten nahm auch sie an den Verunstaltungen Schaden, an welchen die ganze Kirche durch ihr Römischwerden Schaden nahm. Unsere jetzige Litanei ist im Wesentlichen die von Luther wiederum von diesen Verunstaltungen gereinigte. Will Jemand sehen, was wir an unsrer Litanei haben, will Jemand das Körnige derselben kennen lernen, so darf er nur die verschiedenen Litaneien mit ihr vergleichen, wie man sie in den römisch-katholischen Meßbüchern findet. Das Durchschlagende in den letzteren ist ein tüchtiger Heiligenschwall, oder eine Häufung aller aufzutreibenden Momente aus dem Leben Maria's. Wie ganz anders nimmt sich doch bei uns die Einfachheit und doch Vollständigkeit in der Aufzählung der soteriologischen Momente aus, als der Detailkram dorten! —

Luther rühmt diese Litanei sehr und jeder Kenner oder vielmehr Beter wird sie ihm nachrühmen. Luther sagt von ihr: „Die Litanei ist nach dem Gebet des heil. VU. das beste, das auf Erden kommen ist, oder von Jemand erdacht werden mag." Auch Löhe ist ihres Lobes voll in seiner Agende oder in dem Tractat Laienagende. Es wird an ihr gerühmt sowohl die Anordnung im Ganzen, als auch die Ausführung im Einzelnen.

Ich will daher versuchen, den innern Zusammenhang dieser Litanei aufzuzeigen. Ich lege ihn vor, wie ich ihn gefunden

habe, unbeirrt von andern Auffassungsweisen. Dabei bemerke ich im voraus, daß man hier unter Zusammenhang sich nicht eine äußerliche logische Ordnung bis in die einzelnen Strophen zu denken habe, ein solch architectonisches Gebilde, wie es uns etwa die kunstvoll gebaute Auslegung Luther's zum ersten Artikel darbietet. In dieser Auslegung ist die genaueste logische Systematik; wie ein Fachwerk ist sie zusammengefügt und das mußte sie sein, denn sie dient andern Zwecken, als die Litanei; die Auslegung des 1. Artikels mußte lehrhaft sein, daher die klare verstandesmäßige Anordnung. Anders ist die Litanei in ihrer Composition geformt. Jene Auslegung trägt einen architectonischen Charakter, der Litanei aber wohnt ein plastischer Charakter inne. Die Gedanken in der Litanei folgen auf einander nicht logisch, sondern psychologisch.

Es ist aber die Litanei das brünstige Anrufen Gottes — speciell Christi — in einer Stimmung, in welcher innerliche und äußerliche Nöthen auf dem Herzen lasten und schwer empfunden werden. Dieser Situation dürfen wir durchaus nicht vergessen, wenn uns die Anordnung der Litanei klar werden soll.

Ein dergestalt innerlich und äußerlich Bedrängter, von allen Seiten Angefochtener — oder vielmehr im Plural: Bedrängte und Angefochtene — ergießt zuerst sein Seufzen in allgemeinen Ausdrücken um Errettung. Er wendet sich zuerst nach oben, zu dem Herrn — Kyrie —, fleht um Erbarmung — Eleison —, um Erhörung, Gnade, Verschonung, Hilfe — lauter allgemeine Ausdrücke. So von Kyrie Eleison bis Hilf uns lieber Herre Gott, Strophe 1—9.

Dann, wann sich dadurch sein bewegtes Herz hat fest angeklammert an den feststehenden Schutzherrn, an den Hort der Seinen, dann, wann der erste Nothschrei, der ungeordnete vorüber ist, erst dann findet die zu Gott geflüchtete Seele Raum, zu benennen die Feinde, welche sie so in die Flucht

getrieben hat, und um Behütung vor denselben zu bitten. So Strophe 10—20.

Der zu Christo Geflüchtete wird sich nun der Momente bewußt, um deren willen er vertrauen darf, daß er sich schon zum rechten Nothhelfer geflüchtet habe, und sagt Christo von all seinem Thun und Leiden, das doch nicht umsonst gewesen sein könne. Hier ist also schon Reflexion, also mehr Seelenruhe. Daher auch die chronologisch geordnete Aufzählung der Hauptthatsachen der Erlösung. So Strophe 21—26.

In dieser ruhigen Stimmung, in dem nun erlangten Gefühle der Sicherheit beginnt nun in dem folgenden 4. Ansatze (Strophe 27—47) jene umfassende Fürbitte, welche nach den drei Grundformen aller irdischen menschlichen Gemeinschaft sich wieder abtheilt. Dabei unterläßt die Fürbitte nicht, ausdrücklich um Erhörung am Anfange und am Ende zu bitten, es ist ja eine Fürbitte für Sünder von Sündern.

In dieser Beschäftigung des Gebetes ist es der Seele wohl geworden. Das Flehen bleibt, aber Unruhe und Angst ist verbetet, und die Ruhe in Gott ist errungen durch das Hineinbeten in Christum, der seines Leibes Heiland ist, dieser unio mystica entsprechend steht hier das süße Agnus Dei. Und es endet dieser 5. und letzte Ansatz in den allgemeinen Ausdrücken um Erbarmen — wegen des Bleibens der Nöthen, — wie wir sie am Anfang gefunden haben, ja die 4 letzten Strophen lauten wörtlich so wie die 4 ersten. Aber wie ein Unterschied ist zwischen der Stimmung am Anfange des Gebetes und der Stimmung am Ende, indem die unruhvolle Angst sich in das sicherste und ruhigste Vertrauen hineingebetet hat, wie also in dieser Hinsicht das Ende der Gegensatz ist zum Anfange, so sind auch die 4 letzten Strophen die nämlichen, aber sie sind es in entgegengesetzter, umgekehrter Reihenfolge.

So viel zur Darlegung des Zusammenhanges der Litanei.

Es sei mir nun erlaubt, noch einen Blick auf diejenige Auffassung des Zusammenhanges zu thun, welche Löhe in seiner Agende vertritt.

Auch er nimmt 5 Abtheilungen an, wie sich diese Fünftheiligkeit überhaupt nicht verkennen läßt. „Zwischen den drei hohen Thürmen des Anfangs, Mittels und Endes, drückt er sich aus, strecken sich in zwei wohlgeordneten herrlichen Reihen die einzelnen Bitten.“ Dagegen, daß der 1., 3. und 5. Absatz hohe Thürme, oder der 2. und 4. Absatz wohlgeordnete herrliche Reihen genannt werden, wird sich nichts sagen lassen. Das erste Prädicat hat seine Berechtigung, weil die Person und die Erlösungsthaten Gottes Gegenstände sind, welche, wie die Thürme die Häuser der Menschen überragen, so alle Höhen der Welt hoch überragen; und die Berechtigung zum 2. Prädicat ist ohnehin leicht erkennlich. Allein andrerseits kann man gewiß auch nicht verneinen, daß mit jener Angabe noch kein Gedankenzusammenhang angegeben ist und daß hier nur eine mechanische Anschauung auftritt.

Löhe benennt ferner in Nachfolge Calvör's als Eintheilungsgrund der Litanei die s. g. apostolische Gebetsverordnung 1. Tim. II, 1: *παρακαλῶ οὖν κτλ.* Welche Strophen aber auf jeden der viererlei Ausdrücke fallen, das gibt er nicht bestimmt an. Abgesehen von diesem Mangel, abgesehen davon auch, daß die *προσευχαὶ* und *ἐντεύξεις* nach seinen eigenen Worten sich nicht scharf abgrenzen („die *προσευχαὶ* lösen sich mehr und mehr in *ἐντεύξεις* auf“), abgesehen endlich davon, daß er das angeblich Eucharistienmäßige — Eucharistie in der Bedeutung: Danksagung, nicht in der Bedeutung: Abendmahl — des letzten Theiles selbst durch ein hinzugesetztes Wie — quasi — limitirt, abgesehen von dem allen, läßt sich gegen diese Eintheilung Folgendes erinnern:

1) Der erste Absatz ist dabei ganz unberücksichtigt geblieben. Natürlich, denn ein fünffach Getheiltes kann nicht durch ein vierfach Getheiltes seine fünftheilige Gestalt bekommen haben.

2) Mag auch von Alters her über die ersten drei jener vier Begriffe, über δέησις, προσευχὴ und ἔντευξις Schwanken gewesen sein, so heißt doch εὐχαριστία constant und auch von Löhe so genommen nur Danksagung. Wo nun aber, frage ich, ist in der letzten Abtheilung, ja wo in der ganzen Litanei überhaupt nur eine Sylbe von Danksagung? Von Danksagung läßt sich in diesem Bittgebete nirgends eine Spur auffinden, da gibt es kein einziges Halleluja; hier gibt es nur Eleison.

Aus diesen Gründen ist jene Stelle in den Pastoralbriefen nicht der Eintheilungsgrund. Fände aber auch ein theilweises Zusammentreffen zwischen ihr und dem Fortschritte der Litanei statt, so wäre der Grund davon in der Sache selbst, in dem Wesen des Gebetes zu suchen. Denn jedes allgemeine Gebet wird einige oder alle Elemente der Bitte und des Dankes, also des Erbittens und Wegbittens und der Fürbitte, so wie des Dankens und Lobens und des Gelobens in sich vereinigen.

Löhe erklärt δέησις mit deprecatio mali, προσευχή mit apprecatio boni. Exegetisch und sprachlich richtiger möchte jedoch Folgendes sein. Der allgemeine Begriff ist εὐχὴ, ursprünglich Gelöbniß, dann Gebet überhaupt; δέησις — von δέομαι, δέησομαι, ursprünglich bedürfen, dann wünschen, bitten, also sprachlich eher apprecatio als deprecatio — Bitte im allgemeinen Sinne des Wortes, vielleicht Bitte mit der Nebenbeziehung auf das zu Erbittende; προσευχή, dasselbe was δέησις, nur ohne jene Nebenbeziehung, vielmehr tritt die Nebenbeziehung der Andacht auf Gott hervor, Gebet, daher Matth. 21, 13 οἶκος προσευχῆς. Die Nebenbeziehung, welche in πρὸς liegt, geht auf Gott, nicht auf das zu Erbittende, das bonum; ἔντευξις hier zwar Fürbitte in unsrem Sinne, aber nicht kraft des Wortes selbst, sondern kraft der Beziehung, in welcher es hier gebraucht ist; denn im Allgemeinen kann ἔντευξις nicht adäquat mit Fürbitte übersetzt werden, wie man aus 1. Tim. 4, 5 sieht, wo das Gebet, welches über die Speisen gesprochen wird, auch ἔντευξις heißt,

wir haben für ἔντευξις keinen vollkommen entsprechenden deutschen Ausdruck.

Wollte man aber auch Löhe in seiner Erklärung von δέησις und προσευχὴ zustimmen, so wäre immerhin noch zu bedenken, daß diese Anwendung dieser Ausdrücke auf den 2. und 4. Theil der Litanei lediglich eine bloß formelle ist. Die Strophen: Allen Rotten und Aergernissen wehren, den Satan unter unsre Füße treten sind einzig dem Ausdrucke nach apprecationes boni oder προσευχαί, der Sache nach aber gehören sie gewiß unter die deprecationes mali oder δεήσεις.

Nach dieser Besprechung gehen wir an das Einzelne und fassen zuerst die Responsorien in's Auge.

Die sämmtlichen von mir verglichenen Recensionen der Litanei (Casimirian. Kirchenordnung von 1626; Pankratius Haus- Schul- und Kirchenbuch; Agendenentwurf von 1836; Löhe's Laienagende 1852, die erste officielle Ausgabe vom 3. Mai 1854; die Nürnberger officielle Ausgabe vom 20. Sept. 1854; die Nördlinger Ausgabe von 1854,) stimmen darin überein, daß sie die Litanei als antiphonisches Gebet behandeln; einzig in dem Agendenentwurf von 1836 ist dieser Charakter verwischt.

Der Geistliche und die Gemeinde sind die handelnden Personen, oder wie die Nördlinger Ausgabe es überschreibt: der Pfarrer und die Gemeinde, oder nach Löhe: ein erster und ein anderer Chor, wiewohl sich auch bei Löhe an einem andern Orte die gewöhnliche Bezeichnung: Pfarrer und Gemeinde findet.

Als der erste kirchlich sanctionirte Text in der Notenausgabe zum Oberkonsistorialreskripte vom 3. Mai 1854 erschien, war es zweifelhaft, wie oft respondirt werden sollte. Manche wollten bei jeder Strophe respondiren, Andere bei den längeren Absätzen nur einmal, am Ende, wieder Andere daneben im 4. Absatz noch zweimal. Was ist nun das Rechte? Ein Vor-

zug der Nürnberger Ausgabe ist es, daß man jetzt wenigstens weiß, wie es mit dem Respondiren gemeint ist.

Was nun die Responsorien in Strophe 1—3 (4 Nördl. Ausg.) und 51—55, dann 48—50 betrifft, so leuchtet die Nothwendigkeit des strophenreichen Respondirens von selbst ein. Aber bezüglich der 4 Absätze, Strophe 5—7, 10—20, 21—26, 28—47 herrscht in den Recensionen die größte Verschiedenheit. Die Casimiriana respondirt immer nur einmal, indem sie das Responsorium unter Einklammerung der dazu gehörigen Intonationen beifügt. So auch die 1. offic. Ausgabe. Pankratius respondirt durchgängig bei jeder Strophe. Die Laien-Agende respondirt bei Strophe 7, dann nicht nur bei 20, sondern auch bei 15, ferner bei 26, endlich nicht nur bei 47, sondern auch bei 35, 38, 44, 45. Die Nürnb. offic. Ausg. stets am Ende dieser 4 Absätze, Strophe 7, 20, 26, 47. Die Nördlinger Ausg., wie Pankratius, bei jeder Strophe, ausgenommen den 4. Absatz, wo nur bei der letzten Strophe.

Dieß deutet uns an, daß wir hier eine gewisse Freiheit walten lassen dürfen.

1) Sowohl nothwendig als auch hinreichend ist das Respondiren am Schlusse der genannten 4 Absätze. So hält es die Casimir., die 1. u. d. 2. offiz. Ausg.

2) Doch mag auch im 4. Theile am Schlusse einer jeden der drei Unterabtheilungen respondirt werden, desgl. im 2. Theile am Schlusse der zwei Unterabtheilungen. So Löhe. Derselbe respondirt aber auch außerdem noch zweimal innerhalb der 3. Unterabtheilung des 4. Theiles, ohne Noth und gegen die Symmetrie.

3) Man könnte aber auch bei jedweder Strophe respondiren, wie Pankratius thut. Doch möchte für die Praxis dabei zu erwägen sein, ob nicht die Litanei dadurch allzusehr in die Länge gezogen würde; auch möchten dadurch die Absätze, welche durch das Respondiren an den Schlußstrophen so markirt werden, nicht mehr genugsam hervortreten.

Ueber die Responsorien mag noch die Bemerkung Platz

finden, daß sie einen integrirenden Theil der Litanei bilden; sie sind daher nicht als Refraine anzusehen, sondern eher mit den 2 Hemistichen der Psalmen zu vergleichen. Am deutlichsten tritt dieser Charakter hervor am Anfange des 4. Absatzes, wo nach dem 1. Responsorium in der Intonation mit einem Und fortgefahren wird.

Wir gehen hierauf weiter in den Bemerkungen über Einzelnes. Der vierte Absatz ist selbst wieder, wie wir oben bemerkt haben, nach den Grundformen aller menschlichen Gemeinschaft dreifach getheilt: Strophe 28—35, 36—38, 39—46, nach Kirche, Staat und Familie (Haus, alles was in den Kreis des privaten Lebens fällt). Dabei bleibe nicht unerwähnt, daß diese Dreitheiligkeit augenfällig sowohl, als auch scharf abgegrenzt ist.

Für Kirche, Staat und Haus möchte ich nicht Lehr-, Wehr- und Nährstand setzen. Stand ist ungenauer Ausdruck, denn der Inhalt des 4. Absatzes geht nicht bloß den Stand an, sondern die Gemeinschaftsverhältnisse selbst, in welchen sich jene Stände vorfinden. Der Lehrstand z. B. ist nicht die Kirche selbst.

In der ersten Abtheilung heißt es Pfarrherren und Kirchendiener. Die Casimiriana hat: alle Bischoff, Pfarrer, Schul- und Kirchendiener. Pankratius und Löhe: Bischöfe, Pfarrherren und Kirchendiener. Der Agendenentwurf: Bischöfe, Pfarrer und Kirchendiener. Zweierlei ist hiebei zu bemerken.

Ueberall stehen Bischöfe. Warum ist das Wort in der offiziellen Ausgabe entfernt worden? Bischof ist biblischer Ausdruck; Bischöfe hat es anfangs schon in der lutherischen Kirche gegeben, und gibt es auch jetzt noch in rein lutherischen Kirchen, wie z. B. in der schwedischen. Darum kann man dieß Wort gutes Muths gegen den von Unverständigen etwa zu befürchtenden Vorwurf des Katholisirens in Schutz nehmen; hat doch auch selbst der Agendenentwurf das Wort nicht gescheut. Hier, in dieser Strophe hat die Gliederung der ecclesia repraesentativa ihren Platz zu finden; darum sei der Kirche ver-

gönnt, für ihre Bischöfe zu beten; diese darf sie nicht auslassen, noch wäre es geeignet, dem Namen andere Namen zu substituiren. Wie schön, wie vollständig gliedert die alte Casimiriana! Selbst die Schuldiener sind unvergessen, wie es sich denn auch gebührt.

Die zweite Bemerkung betrifft den Ausdruck: Pfarrherren. Die Casimiriana hat Pfarrer. Und mit Recht. Es werde nicht gerade Herr genannt, der (nach 2 Kor. 1, 24) nicht Herr sein soll. Und zumal durch die Zusammenstellung: Pfarrherren und Diener der Kirche — wie wird hiedurch das Herr premirt! Möge doch wieder genommen werden, was die Casimiriana dargeboten hatte.

In der zweiten Unterabtheilung des vierten Absatzes tritt ein Wort auf, welches neu ist: Obere. Sollte es wirklich einmal, wie verlautet, im Liturgischen vorkommen, so wäre es eben nur einmal. Mir ist das Wort zuwider. Obere und Untere — diese Anschauung gehört nicht in das Gebet der Kirche Gottes, bei aller Ehrerbietung gegen die Bischöfe. „Obere" finden wir in der römischen Kirche, von unbekannten „Oberen" erhalten die Communistenbanden Befehle. Von Obern an dieser Stelle haben die Alten nichts gewußt. Die Casimiriana betet: Rath und Gemeinde; Löhe's Agende gleichfalls; ebenso Pankratius; der Agendenentwurf: Land, Rath und Gemeinde. Rath also sollte statt Obere stehen. Denn es ist ja leicht zu erkennen, wie die drei Strophen dieser Unterabtheilung in einer gradatio descendens vom Allgemeinen zum Besondern disponirt sind: zuerst alle Fürsten, dann der Landesfürst nebst den fürstlichen Behörden, zuletzt die Localbehörde, die Väter des Ortes. Magistrat und Gemeindeverwaltung wird man schwerlich Obere nennen; aber der Ausdruck Rath ist gut und paßt für Stadt und Land. Bloß für Rath kann Obere substituirt worden sein. Eine andere Beziehung ist unmöglich. Sollten die landesherrlichen Behörden gemeint sein, so stehen sie bereits in der mittleren Strophe: Gewaltige. So bliebe nur noch die Beziehung auf geistliche Obere übrig. Allein

dieſe wäre vollends unerträglich. Denn was ſoll in dieſer Abtheilung des status politicus das, was in den status ecclesiasticus gehört? Hier, wo die drei Abtheilungen ſo deutlich und ſo reinlich geſchieden ſind. Daher iſt auch die Vermuthung abzuweiſen, daß die ihres Ortes weggelaſſenen Biſchöfe hier nachgeholt worden ſeien; wie man ja hie und da den Ausdruck kirchliche Obere hört. Wenn daher irgend wo eine Aenderung geſchieht, ſo muß an dieſer Stelle eine vorgenommen werden.

Auch in der dritten Unterabtheilung iſt ein Punkt, der gewiß einer Aenderung bedarf. Wir meinen in Strophe 41 die Stellung: pflegen und warten. Pflegen und warten ſagt man im Deutſchen nicht; man ſagt: warten und pflegen. Es gibt im Deutſchen ſolche ſtereotype Formeln, die nun einmal nicht umgeſtellt werden können. Man ſagt Jahr aus Jahr ein, Berg auf Berg ab, Handel und Wandel, nicht umgekehrt, ebenſo wenig wie der Lateiner mari terraque je für ſein terra marique geſagt hat. Wenn vielleicht Jemand ſein Ohr durch den Gebrauch der Litanei an jene undeutſche Wortſtellung gewöhnt hat, der leſe folgendes Beiſpiel und entſcheide. Als Cajus ſein eigenes Hausweſen gründete, nahm er ſeine bejahrten Aeltern zu ſich und ließ ihnen bis an ihr Ende alle mögliche Wart und Pflege angedeihen. Wer vermöchte es über ſich, hier zu ſetzen: Pfleg und Warte? Nun ebenſo ſagt man auch nicht: pflegen und warten. Uebrigens iſt auch noch in einem andern Kirchengebete dieſe undeutſche Stellung zu tilgen. Die Einrede, daß das erſte Verbum ſich auf das erſte Objekt und das zweite Verbum ſich auf das zweite Objekt beziehe, kann kaum im Ernſt gemeint ſein; denn man wartet der Kinder ebenſowohl, wie man ihrer pfleget, und pfleget der Kranken ebenſowohl, wie man ihrer wartet. Unſchön hat hier der Agendenentwurf: Alle, den Accuſativ ſtatt des Genitivs; vom Kinderwarten iſt nicht die Rede.

Ein deutlicher Abſchnitt iſt in dieſer dritten Unterabtheilung bei der Strophe: Aller Menſchen dich erbarmen. Es ſind eben zuerſt die ſo vielfältigen Nöthen erwähnt, daher die

Ausführlichkeit; aber dann geht es mit Strophe 45 weiter in dem, was in den Kreis des privaten Lebens gehört.

Was nun schließlich den Gebrauch der Litanei betrifft, so sei an das Wort erinnert: „Die Litanei ist, von todten Seelen gesprochen oder gesungen, etwas erschrecklich Langweiliges und Todtes.“ Ist nun die Gemeinde todt, so sei es wenigstens der Liturg nicht. Er sei stets der „gewaltigen“ Sätze dieses Gebetes eingedenk. Förderlich wird es sein, wenn die Gemeinde gelehrt werden kann, auch den Zusammenhang der Litanei zu begreifen. — Weiter: An Festtagen komme Niemand mit der Litanei. — Ob zu singen besser, oder zu sprechen besser? Das Sprechen, wenigstens für den Anfang, scheint uns zur Fernhaltung eines todten Gebrauches einigermaßen vorzuziehen. Sei dem aber wie ihm wolle: — daß der Geistliche allein betet, und die Gemeinde bei den Responsorien schweigt, das ist jedenfalls verwerflich. Eine Gemeinde, die nach gehöriger Aufklärung sich weigert, die Responsorien zu antworten, ist der Litanei nicht werth.

Des Königlichen Synodi zu Rendsburg wohlgemeinte und herzliche Ansprache an sämmtliche Lehrer der beiden Herzogthümer Schleswig und Holstein auf Königlichen Befehl verfaßt und in Druck gegeben 1737.

Zum hundertjährigen Gedächtniß mit einem Vorwort neu herausgegeben von L. F. C. Callisen, Propsten für Hütten und Pastor in Schleswig, 1836.

Mit einem Vorwort und Zeugniß wider Professor Hengstenberg neu herausgegeben von Fr. Petersen, I. Pfarrer zu St. Johann-Saarbrücken.

St. Johann, 1855. Verlag von Adolf Bruch.

Vorstehende kleine Schrift bringt ein kirchliches Aktenstück zur Veröffentlichung, welches, seit langer Zeit in Vergessenheit

gerathen, in weiteren Kreisen bekannt zu werden verdient. Callisen sagt in dem Vorworte zur ersten Auflage gewiß ohne Uebertreibung: „Wenn von Baxter's trefflichem evangelischen Geistlichen gesagt ist, das Buch solle auf dem Pulte keines Geistlichen fehlen, so verdient die Rendsburger Synodalansprache mit vollem Recht neben jenem einen Platz. Auch von ihr meinen wir behaupten zu dürfen: „Hart muß das Herz eines Predigers sein, der es lesen kann, ohne tief bewegt und erschüttert zu werden; hart muß sein Herz sein, wenn er dadurch nicht zu größerer Sorge, Treue und Thätigkeit geweckt wird, Christo Seelen zu gewinnen. Es ist ein Buch, das werth wäre mit goldenen Buchstaben gedruckt zu werden, das in jedes Geistlichen Herz eingeschrieben werden sollte" ". — Es ist im höchsten Grade wohlthuend, aus einer Zeit, in welcher auf der einen Seite die zersetzenden Einflüsse eines krankhaften Pietismus, auf der andern Seite die Anläufe eines späterhin weit verbreiteten verflachenden Rationalismus — beides provocirt durch Erstarrung der Orthodoxie und Förderung eines unheilvollen büreaukratischen Wesens — es ist, sagen wir, wohlthuend, aus einer solchen Zeit eine Synodal-Stimme zu vernehmen, welche, gleich weit von jeder der genannten verderblichen Richtungen entfernt, nüchtern im guten Sinne des Worts, gehaltvoll und lebendig, gründlich und mit wahrhaft evangelischem Eifer auf die Nothwendigkeit bewußter persönlicher Gemeinschaft mit Christo hinweist, eine Stimme, die, aus christlichem Herzen kommend und von geistlicher Erfahrung zeugend, des Eindruckes auf die Herzen nicht verfehlen kann. Wohl durfte deshalb der selige Callisen an die erneuerte Herausgabe der Ansprache frohe Hoffnungen knüpfen, Hoffnungen einer segensreichen Wirksamkeit derselben für Belebung kirchlichen Sinnes, namentlich für Wiedereinführung der seit 1737 eingeschlafenen Synoden in den Herzogthümern. Leider haben sich diese Hoffnungen nicht verwirklicht. Der zweite Herausgeber spricht mit tiefem Schmerze von den eingetretenen Hemmungen

einer gedeihlichen Entwickelung. In kurzen aber treffenden Zügen schildert er die insonderheit durch den seligen Claus Harms angeregten erfreulichen Bewegungen, die nicht blos unter Predigern, sondern auch unter Gemeinden sich seiner Zeit Bahn brachen, da Alles auf vermehrte innere Freiheit der Kirche, geförderte Selbständigkeit derselben in Ueberwachung des Cultus und der Lehre, kurz auf eine gesunde Gliederung in wesentlich presbyterialen Zuständen hinarbeitete, bis 1848 der Waffenlärm ausbrach, und durch denselben die kirchlichen Bewegungen aufgehalten wurden, um hernach mit dem unglücklichen Ausgange des Krieges völlig unterdrückt zu werden. Es ist bekannt, wie bei der fortschreitenden planmäßigen Danisirung der Herzogthümer an eine gesunde Nährung und Entwickelung kirchlichen Lebens unter Mitwirkung der vorliegenden Synodalansprache dort jetzt nicht zu denken, und es ist zunächst nur das Gefühl inniger Wehmuth, welches den Beobachter ergreift, da der Gegensatz zwischen Wirklichem und Wünschenswerthem in kirchlicher Beziehung sich schwerlich schärfer als in den betreffenden Ländern ausgeprägt denken läßt.

Pastor Petersen gehört zu den entsetzten Geistlichen Schleswig-Holsteins. Er betrachtet die von ihm zum zweiten Male neu herausgegebene Ansprache als ein Zeugniß, daß der alte gute Geist des kirchlichen Amts in denjenigen Trägern desselben, die um des Gewissens willen Amt und resp. Vaterland haben meiden müssen, noch nicht erloschen sei, wie er denn in einer Note angibt, daß unter den ungefähr 100 abgesetzten und von den Dänen verjagten Geistlichen Schleswig-Holsteins sich nur 2 eigentliche Rationalisten befinden, die übrigen aber Männer seien, die einen lebendigen Glauben gepredigt, und ob in der Fremde oder brodlos in der Heimath den Frieden Gottes erfahren. Als Zeugniß übergibt der Herausgeber das Aktenstück der rheinischen Kirche, in welcher er Aufnahme und Wirksamkeit gefunden, nicht ohne die ausgesprochene Hoffnung, durch Vorhaltung der alten kerngesunden, warmen und besonnenen

Ansprache einen Antrieb zu solider kirchlicher Concentrirung im Gegensatze gegen die ihm bedenklich erscheinende vorherrschende Richtung auf Vereinsthätigkeit zu gewähren.

Das schon auf dem Titel angegebene Zeugniß wider Professor Hengstenberg, welches der Herausgeber in das Vorwort einwebt, ist veranlaßt durch einen im Decemberhefte 1854 der evang. Kirchenzeitung erneuerten Angriff des genannten Professors gegen Kirche und Volk Schleswig-Holsteins, als welche beide er wegen des Aufstandes als gottlos bezeichnet. In einer längeren Auseinandersetzung wirft der Herausgeber dem Angreifer Lieblosigkeit und Härte des Urtheils, rein mechanische Auffassung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen und Inkonsequenz vor. Letztgenannter Vorwurf wird begründet durch den mit dem erwähnten harten Urtheile völlig unvereinbaren Ausspruch des Juniheft's 1854, daß eine etwaige Zurückführung der mit allerdings sehr summarischem Verfahren abgesetzten Geistlichen dazu dienen könnte, die vielfach gestörte kirchliche Ordnung wieder herzustellen und alte Segensströme in ihr Bett zurückzuleiten; vorzüglich aber durch die mit der Vertretung des Satzes, daß der Christ nach Röm. XIII auch den schlechtesten Gewalthabern einen sittlichen Gehorsam zu beweisen habe, ohne nach dem Rechtstitel der über ihm seienden Gewalt zu fragen (Märzheft 1851), in Widerspruch stehende in einem späteren Hefte der betreffenden Zeitschrift versuchte Rechtfertigung des Aufstandes der Griechen gegen die Türken. Hierauf geht der Herausgeber näher in die Verhältnisse des 400jährigen Staatsrechts der Herzogthümer ein und weist nach, wie durch die dänische Constitution vom 5. Juni 1849 diese Verhältnisse angegriffen worden, und alle Beamten, namentlich die Geistlichen durch ihren seit 1742 gebräuchlichen Amtseid, verpflichtet gewesen, sich gegen die neue dänische Constitution zu erklären. — Einige wenige hierauf folgende Mittheilungen über Qualität und Bewährung der aufgedrungenen dänischen Prediger lassen einen traurigen Blick in die völlig zerrütteten kirchlichen Verhältnisse der Herzogthümer thun. Zum Schlusse

findet sich der bekannte offene Brief des seligen Claus Harms gegen Hengstenberg abgedruckt.

Sehen wir nun von hier aus auf das Ganze des gegen Prof. Hengstenberg gerichteten Theils der Schrift zurück, so dürfen wir dreist behaupten, daß die Hauptmomente, worauf es bei der Auffassung der allerdings nicht leicht zu beurtheilenden Schleswig-Holsteinischen Angelegenheit ankommt, klar angegeben sind. Prof. Hengstenberg findet die Beurtheilung nicht schwer. Aber freilich möchte die von dem genannten Gelehrten eingeschlagene Weise, die Leichtfertigkeit des Urtheils bei mangelnder Sachkenntniß, die Ueberhörung aller, auch der gewichtigsten gegnerischen Stimmen, die Verharrung bei dem einmal Gesagten, selbst gegenüber den einleuchtendsten Widerlegungsgründen, auch die keineswegs angemessene Art, das mißliebige Verfahren des sel. Harms zu erklären *), wohl schwerlich viele Verehrer und Nachahmer finden, gewiß wenigstens nicht unter Solchen, die es anerkennen, daß, wie jede Thätigkeit, so auch die der Beurtheilung von Begebenheiten und Personen einer sittlichen Weihung bedarf. Ohne Zweifel darf es Niemanden verübelt werden, über den Schleswig-Holsteinischen Aufstand die Ansichten des Herausgebers und der gleich ihm von Amt, Brod und theilweise vom Vaterlande vertriebenen Männer nicht zu theilen. Aber Zweierlei — um nur das Hauptsächlichste zu nennen — muß von einem Jeden gefordert werden: einmal, daß er nicht mit schonungsloser Härte über Männer spricht, welche ihrer besten Ueberzeugung Alles geopfert haben, und sodann, daß er sich nicht herausnimmt, über Sachen und noch dazu öffentlich zu urtheilen, deren Kenntniß ihm abgeht.

---

*) 1851 will Hengstenberg ihn mit seiner entschwundenen Manneskraft entschuldigen, ein Versuch, den Harms allerdings mit gerechter Entrüstung perhorrescirt; 1855 im Octoberhefte „Ein Denkmal für Claus Harms. Von M. Baumgarten ꝛc." wird seine Parteinahme gegen Dänemark durch ein ihm gebliebenes Residuum rationalistischen Wesens erklärt.

Wenn nun Einsender, der übrigens der Sache persönlich völlig fern steht, in dem Vorworte einen beachtenswerthen Beitrag zur Gewährung klaren Blickes in die beregten Verhältnisse sieht, so mag er, unter abermaliger Erinnerung an die höchst gehaltvolle, vortreffliche Rendsburger Synodalansprache, es nicht unterlassen, einen Jeden, der ein Herz hat für die dermaligen Leiden zweier schöner deutscher Länder, auf die vorliegende Schrift aufmerksam zu machen, fest überzeugt, daß ein Solcher dieselbe wenigstens nicht ohne herzliche Theilnahme lesen kann.

Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs.

Herr Dr. Philippi hat die zweite Auflage seines Commentars über den Brief an die Römer mit einer Vorrede versehen, welche vornämlich mich, den Unterzeichneten, angeht. Nachdem er seine freudige Genugthuung darüber ausgesprochen hat, daß ein so ausgezeichneter Exeget wie Meyer in der Auffassung der in K. 3—5 des Briefs enthaltenen Centrallehren völlig mit ihm übereinstimmt, was seinen Principien das Siegel der Bestätigung aufdrücke, fährt er folgender Maßen fort:

„Um so weniger kann ich der subjektivistischen Umsetzung der objektiven, biblisch-kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre in Hofmann's Schriftbeweis zustimmen. Möchte es diesem gelehrten und scharfsinnigen Schriftforscher, der doch gewiß auch mit seiner Theologie unserer gemeinsamen Kirche und ihrem Bekenntnisse zu dienen sucht, gelingen, sich dieser centralen Grundlehre des Heils in ihrer evangelischen Einfalt, Tiefe und Lauterkeit zu bemächtigen, und danach mit den reichen wissenschaftlichen Gaben und Kräften, die ihm vor Anderen verliehen sind, den Gesammtbau seines originalen, doch singulären Lehrsystemes umzuschaffen und der biblisch-kirchlichen Glaubensanalogie entsprechender zu gestalten. Wahrlich ich

wollte dann einer der Ersten sein von denen, die sich freudig und dankbar lernend zu seinen Füßen setzten."

Ich muthe Herrn Dr. Philippi nicht zu, sich lernend zu meinen Füßen zu setzen. Wohl aber hätte ich von ihm erwartet, daß er mich nicht öffentlich unkirchlicher Lehre anklagte, ohne den Vorwurf zu begründen. Nachdem er sich in seinem Commentare selbst zu keiner andern Bezugnahme auf mein Buch über den Schriftbeweis veranlaßt gesehen hat, als daß er etwa S. 109 Herrn Dr. Kurtz ersucht, ihn recht bald mit einer Widerlegung meiner unkirchlichen Opfertheorie zu beschenken, und S. 250 meinen Collegen Dr. Thomasius hart anläßt, weil er sich auf meine Auslegung der Stelle Röm. 7, 14 ff. berufen hat, in welcher doch die Deutung auf den Unwiedergebornen nur künstlich verdeckt sei; so hätte er, meine ich, weder Gewissensnoth noch Vorwürfe zu befürchten gehabt, wenn er unterlassen hätte, seine kurze Vorrede mit einer Anklage meines singulären, der biblisch-kirchlichen Glaubensanalogie nicht entsprechenden Lehrsystems und namentlich meiner subjektivistischen Umsetzung der objektiven, biblisch-kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre zu beschweren. So unbegründet, wie diese Anklage jetzt vorliegt, dient sie lediglich der Bequemlichkeit derer, welche ein solches hic niger est der Mühe überhebt, mein Buch selbst einzusehen. Mich aber, dem es allerdings darum zu thun ist, auch mit meiner Theologie der Kirche zu dienen, da ich außer meiner Berufsarbeit nicht viel habe, womit ich ihr dienen kann, bringt Herr Dr. Philippi in die unbequeme Lage, was ich auf einigen hundert Seiten als Schriftlehre erwiesen zu haben glaube, gegen die bloße Versicherung, daß es weder biblisch noch kirchlich sei, in Schutz nehmen zu müssen: wofür ich ihm um so weniger Dank weiß, je weniger ich hoffen kann, mit einer so ganz und gar alles äußern Anhalts entbehrenden Erörterung etwas Sachdienliches zu leisten. Weiß ich doch nicht einmal, ob Herr Dr. Philippi unter der Rechtfertigung, über welche ich unkirchlich lehren soll, die Rechtfertigung des Einzelnen aus dem Glauben

oder die im Versöhnungswerke des Herrn ein für alle Mal geschehene Rechtfertigung der Menschheit versteht. Da er sich jedoch nur auf solche Stellen meines Buchs bezieht, welche von der Versöhnung handeln, so darf ich wohl das Letztere annehmen. Wenn er es aber auch anders meinte, so würde ich mich doch nicht vermüßigt sehen, die nachfolgende Darlegung weiter zu erstrecken, als auf das, wie ich schon selbst gleich bekannte, einer Erläuterung bedürftige Verhältniß, in welchem, was ich vom Versöhnungswerke des Herrn lehre, zu dem kirchlichen Bekenntnisse steht. Denn es ist überhaupt meine Meinung nicht, mich vor Herrn Dr. Philippi rechtfertigen zu wollen, welcher hoffentlich eben so wenig über mich zu Gericht, als lernend zu meinen Füßen sitzen will, und dem es ganz eben so sehr Noth thut, wie mir selbst, sich in die heilige Schrift und den Glauben der Kirche einzuleben; sondern er soll mir nur Anlaß, wenn auch einen in dieser Gestalt allerdings unwillkommenen Anlaß gegeben haben, theils Bedenken zu beseitigen, welche ich erregt, theils Mißdeutungen abzuweisen, die ich erfahren habe. Ob es mir gelingen wird, auch diejenigen zu verständigen, welche zwischen Glauben und Theorie nicht zu unterscheiden wissen, oder welche den Irrthum, wo sie ihn einmal voraussetzen, auch wenn er ausdrücklich verneint wird, doch nur künstlich verdeckt zu sehen lieben, muß ich freilich bezweifeln.

Es wird Niemand erwarten, daß ich mich hier auf die Frage einlasse, ob das, was ich vom Versöhnungswerke Christi lehre, der Schrift entspricht. In dieser Beziehung verweise ich lediglich auf den in meinem Buche geleisteten Beweis. Wem derselbe zu umfänglich ist, dem weiß ich nicht anders zu rathen, als daß er sich des Urtheils begebe; und wer es sich bequem macht und nur die Erörterung einer und der andern Schriftstelle nachsieht, dessen Urtheil kann mir nichts gelten: vollends wenn er etwa daraus, daß ich dieß oder jenes in dieser oder jener Stelle der Schrift nicht ausgesagt finde, den voreiligen Schluß zieht, daß ich es der Schrift überhaupt abläugne. Ich

weiß wohl, daß es nicht blos in der römischen, sondern auch in unserer Kirche Viele gibt, welche unter kirchlicher Auslegung der Schrift nicht die Auslegung des Ganzen in Kraft des kirchlichen Glaubens, sondern die Wiederholung einer herkömmlichen Auslegung des Einzelnen verstehen. Aber ihnen lästig und verdrießlich zu sein, achte ich für ein Verdienst: sie würden einst auch Luther gegenüber in demselben Sinne die Tradition gegen den Subjektivismus in Schutz genommen haben, in welchem sie mich des letztern bezichtigen.

Darauf also beschränke ich mich, das Verhältniß darzulegen, in welchem die von mir vorgetragene Lehre von Christi Versöhnungswerk zum Glauben der Kirche steht. Derselbe hat seinen Ausdruck im kirchlichen Bekenntnisse, und in der Fassung dieses seines Ausdrucks ist er Inhalt der kirchlichen Dogmatik geworden. Nun behaupte ich, daß diese Fassung dem in ihr ausgesprochenen Glauben nicht ganz gemäß ist: was bei der fraglichen Lehre um so weniger befremden kann, als sie nur mittelbarer Weise, nämlich in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben, Gegenstand jener Erkenntnißthätigkeit geworden ist, zu welcher die Kirche der Reformation durch ihren Fortschritt bewußter Lebenserfahrung angeregt worden war. Ich meine ferner, eine Fassung geboten zu haben, in welcher der Ausdruck dieser Lehre dem darin ausgesprochenen Glauben der Kirche vollständiger genügt. Da steht denn zweierlei zur Frage: erstlich, ob ich wirklich die Heilsthatsache, um die es sich handelt, so aussage, wie sie Voraussetzung der Rechtfertigung allein aus Glauben ist; und zweitens, ob die Fassung, in der ich sie aussage, ihrem Zusammenhange mit der Glaubensgerechtigkeit besser entspricht, als die herkömmliche. Bewährt sich meine Darstellung des Versöhnungswerks Christi nach diesen beiden Beziehungen, so wird nichts an ihr schlechthin neu, sondern nur die Mannigfaltigkeit der Aeußerungen, in welchen sich von je her der Glaube an die Versöhnung ausgesprochen hat, einheitlicher, und darum nothwendig in einem neuen Ausdrucke, darin zusammengefaßt

sein: in welchem Falle man, wäre sie auch noch so ungewohnt, doch kein Recht hätte, sie subjektivistisch und singulär zu nennen.

Damit man mir nicht Schuld gebe, ich hätte mir die Lehre der kirchlichen Dogmatik für meinen Zweck möglichst bequem zurecht gemacht, will ich sie wörtlich aus meines Collegen Dr. Schmid Darstellung der Dogmatik unserer Kirche entnehmen, ohne eine andere Veränderung vorzunehmen, als die ganz unverfängliche, daß ich die Ordnung umstelle, und nicht mit dem anfange, warum es einer Versöhnung und was für einer es bedurft habe, sondern mit dem andern, was Christus gethan habe, um uns zu versöhnen: wie man denn schwerlich wird läugnen können, daß es an sich selbst unangemessen und auch dem sonstigen Verfahren der kirchlichen Dogmatiker fremdartig war, wenn sie bei dieser Heilsthatsache zuerst aufzeigten, wie sie habe sein müssen, und dann, daß sie so gewesen sei.

In diese beiden Sätze faßt Dr. Schmid die Lehre zusammen, was Christus gethan hat, uns zu versöhnen: Erstlich hat er, der für seine Person dem Gesetze nicht unterworfen war, dasselbe an Statt der Menschen erfüllt, und durch diesen seinen thätigen Gehorsam bewirkt, daß Gott aufhörte, die Menschen als solche zu betrachten, welche den Forderungen des Gesetzes nicht genügt haben; und zweitens hat er gelitten, was die Menschen hätten leiden sollen, ihre Strafe auf sich genommen und an ihrer Statt ihre Sünden abgebüßt, und durch diesen seinen leidentlichen Gehorsam bewirkt, daß auf den Menschen keine Schuld mehr ruht, um deretwillen sie Strafe verdienen.

Diesen beiden Sätzen stelle ich den einen gegenüber: Der dreieinige Gott hat sich in Folge dessen, daß sich der Mensch durch Satan's Wirkung zur Sünde hatte bestimmen lassen, welche ihn zum Gegenstande des Zornes Gottes machte, um das mit der Schöpfung gesetzte Verhältniß zwischen ihm und der Menschheit zur vollkommenen Liebesgemeinschaft zu vollenden, in den äußersten Gegensatz von Vater und Sohn bege-

ben, welcher ohne Selbstverneinung Gottes möglich war, nämlich in den Gegensatz des um der Sünde willen der Menschheit zürnenden Vaters und des sündlos dieser Menschheit angehörenden, unter aller Folge ihrer Sünde bis in den durch Satan's Wirkung ihm widerfahrenen Tod des Verbrechers sich bewährenden Sohnes, so daß, nachdem Satan dieses Aeußerste an ihm gethan hatte, was er dem sündlosen in Folge der Sünde zu thun vermochte, ohne etwas Anderes als die schlüßliche Bewährung desselben zu erreichen, nunmehr das Verhältniß des Vaters zum Sohne ein Verhältniß Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit war, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechts, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt war.

Vergleiche ich nun meinen Satz mit jenen beiden, so finde ich folgende Reihe von Unterschieden. Erstens ist der meinige eine Aussage nicht von Christo allein, sondern von dem dreieinigen Gotte. Damit hängt zweitens zusammen, daß er eine Aussage von der Vollbringung des ewigen Rathschlusses Gottes ist, und nicht blos von einer uns zu Gute gekommenen That Christi. Drittens beginnt das Werk Gottes, von welchem ich sage, nicht erst irgendwann im Verlaufe des menschlichen Lebens Christi, sondern mit seiner Menschwerdung selbst, und umfaßt viertens, was wieder hiemit zusammenhängt, nicht blos, was Christus gethan und gelitten, sondern auch, was er vermöge seiner Menschwerdung war und vermöge seiner menschlichen Lebensentwickelung wurde: die ganze Geschichte des Herrn von seiner Menschwerdung bis zu seinem Tode kommt nach der Seite hin in Betracht, in wie fern dadurch das Verhältniß der Menschheit zu Gott ein anderes geworden ist. Zum fünften sagen die kirchlich-dogmatischen Sätze, daß Christus für seine Person dem Gesetze nicht unterworfen und keiner Strafe schuldig gewesen. So weit das Erstere richtig ist, nämlich so fern damit gesagt sein will, daß sein Knechtsstand ein freiwilliger war, versteht es sich für mich von selbst, nachdem ich das Werk Gottes, um das es sich handelt, mit Christi

Menschwerdung beginnen lasse, mit welcher dieß beides gesetzt ist, daß sein Knechtsstand dem geschichtlichen Vollzuge seiner ewigen Gemeinschaft mit dem Vater angehört, und daß er sich freiwillig in denselben begeben hat. Das Andere aber, daß er keiner Strafe schuldig gewesen, liegt in der Aussage seiner Sündlosigkeit einerseits und seiner Selbstbewährung andererseits.

Eine sechste Verschiedenheit ist, daß ich keine gesonderten Sätze über das Thun und über das Leiden Christi aufstelle In seinem ganzen Werden und in allem seinem Thun war er allen Folgen der Sünde Adam's unterstellt, welche eigene Sündlosigkeit nicht unmittelbar ausschließt; und daß er diese Folgen der Sünde an sich erfuhr, kommt immer nur im Zusammenhange mit seiner Sündlosigkeit und heiligen Selbstbewährung in Betracht. Siebentens aber sage ich nicht blos im Allgemeinen von dem, was er gelitten, sondern unterscheide sonderlich ein Aeußerstes, welches Satan ihm angethan, indem er machte, daß er durch der Menschen Sünde den Verbrechertod erlitt. In dreifacher Beziehung kommt dasselbe in Betracht, als das Aeußerste des Gegensatzes, in welchen sich der dreieinige Gott begeben, als das Aeußerste, worin sich der Sohn bewährt, und als das Aeußerste, was Satan wider ihn vermocht hat.

Weiter unterscheidet sich mein Satz achtens dadurch, daß ich nicht von Christi Erfüllung des Gesetzes sage, sondern von der Bewährung seines Sohnesverhältnisses zu Gott, und neuntens dadurch, daß ich nicht sage, er habe unsere Strafe auf sich genommen, sondern, seine Selbstbewährung sei unter allen durch seine Sündlosigkeit nicht unmittelbar ausgeschlossenen Folgen der Sünde geschehen. Ferner sage ich zehntens nicht, an Statt der Menschen habe er gethan, was er that, und gelitten, was er litt, oder, was sie hätten thun sollen, habe er gethan, und was sie hätten leiden sollen, habe er gelitten; sondern seine ganze Geschichte von seiner Menschwerdung bis zu seinem Tode ist mir Vollzug des Gegensatzes, in welchen sich der dreieinige Gott begeben, um die zum Gegenstande des

Zornes Gottes gewordene Menschheit in ein Verhältniß der Liebesgemeinschaft zwischen ihm und ihr herzustellen. Hiemit ist eilftens der Unterschied gegeben, daß bei mir, was geschehen und was dadurch bewirkt worden ist, nicht getrennt zur Aussage kommt, sondern in Eins zusammenfällt. In der Person des bis in den Tod bewährten Sohnes ist der Mensch vorhanden, welcher nicht mehr der unter dem Zorne Gottes stehenden adamitischen Menschheit angehört, sondern lediglich Gegenstand der Liebe Gottes ist. Diese Auffassung dessen, was zu Wege gekommen, unterscheidet sich aber endlich zwölftens darin von der andern, daß ich nicht sage, Gott habe aufgehört, die Menschen, als wäre es nur eine Summe der Einzelnen, als solche zu betrachten, welche den Forderungen des Gesetzes nicht genügt haben, und auf den Menschen, wieder nur, als wäre es eine Summe der Einzelnen, habe keine Schuld mehr geruht, um deretwillen sie Strafe verdienten, sondern das Verhältniß des Vaters zum Sohne sei mit dem Tode des letztern ein Verhältniß Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit geworden, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechts, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt ist.

Ich hoffe, die Verschiedenheit meiner Lehrweise von der herkömmlichen vollständig vorgelegt zu haben. Es fragt sich nun erstens, ob durch sie die Wahrheit von der Rechtfertigung allein aus Glauben irgendwie beeinträchtigt wird, und zweitens, ob sie derselben nicht besser entspricht, als die herkömmliche. Die Rechtfertigung des einzelnen Menschen besteht aber nach der Lehre unserer Kirche darin, um wieder mit den Worten meines Collegen Dr. Schmid zu reden, daß Gott in dem Momente, in welchem der Mensch das Verdienst Christi, das heißt, die durch sein Genugthun uns erworbene Sündenvergebung und Seligkeit im Glauben ergreift, das Strafurtheil aufhebt, welches um seiner Sünde willen über ihn verhängt ist, ihn also von seiner Schuld lossspricht und alles das, was Christus geleistet hat, ansieht, als hätte der Mensch es gethan, ohne

daß Seitens des Menschen eine Würdigkeit gefordert würde, von welcher die Rechtfertigung erst noch abhinge. Diese Rechtfertigung des Einzelnen hat zu ihrer Voraussetzung, daß in der Person Christi die Menschheit ein für alle Mal gerecht, nämlich ihrer Schuld ledig und ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens geworden ist, so daß ein Irrthum in der Lehre von der Rechtfertigung der Menschheit nothwendig Einfluß üben muß auf die von der Rechtfertigung des Einzelnen. Es fragt sich also, ob meine Fassung der erstern irgend etwas enthält, wodurch die letztere beeinträchtigt oder gefährdet wird.

Daß ich das Versöhnungswerk als eine That des dreieinigen Gottes zur Vollbringung seines ewigen Rathschlusses bezeichne, ist ganz im Sinne nicht blos, sondern auch in der Weise der kirchlichen Dogmatiker gethan. Daß ich es mit Christi Menschwerdung beginnen und seine ganze Geschichte von da bis zu seinem Tode umfassen lasse, kann keinen Falls dem zum Nachtheile gereichen, was damit zu Wege gebracht worden; noch weniger, daß ich in Folge dessen nicht nöthig habe, eigens zu sagen, daß Christus für seine Person dem Gesetze nicht unterworfen und keiner Strafe schuldig gewesen ist. Die Einheit, in welche sich bei mir Christi Thun und Leiden zusammenschließt, könnte nur dann nachtheilig werden, wenn darüber das eine oder das andere zurückgestellt würde, was aber so wenig der Fall ist, daß bei mir vielmehr einerseits die ganze Geschichte Christi als Selbstbewährung des Sohnes erscheint, und andererseits, im Einklange mit jenem sua morte des vierten Artikels der Augsburgischen Confession, das Todesleiden Christi sonderlich in Betracht kommt. Daß bei mir in Eins zusammenfällt, was geschehen und was damit bewirkt worden ist, würde nur dann, wenn letzteres in dieser Einheit von beidem weniger vorhanden wäre, die Voraussetzung beeinträchtigen, auf welcher die Rechtfertigung des Einzelnen beruht. Aber was geschehen ist, das ist ja zu dem Ende geschehen, daß vorhanden sei, was damit vorhanden ist, und vorhanden ist

meiner Fassung zufolge eine Wandlung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, vermöge deren dasselbe nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechts, sondern ein für alle Mal durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt ist. Wenn ich endlich sage, eine Wandlung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, so meint ja die kirchliche Dogmatik eben dasselbe, wenn sie von den Menschen sagt, die Forderung des Gesetzes ruhe nicht mehr auf ihnen noch die Schuld der Sünde, dann aber von dieser ein für alle Mal geschehenen Rechtfertigung die des Einzelnen unterscheidet.

Es kann sich also nur um den achten, neunten und zehnten Punkt des oben dargelegten Unterschieds handeln, daß ich nicht von Christi Gesetzeserfüllung, sondern von der Bewährung seiner Gottessohnschaft, und nicht von seiner Uebernahme unserer Strafe, sondern von seiner Selbstbewährung unter allen durch seine Sündlosigkeit nicht unmittelbar ausgeschlossenen Folgen der Sünde sage, und mich nicht so ausdrücke, Christus habe an Statt der Menschen gethan, was er that, und gelitten, was er litt, sondern seine ganze Geschichte von seiner Menschwerdung bis zu seinem Tode als Vollzug des Gegensatzes betrachte, in welchen sich der dreieinige Gott für den Zweck jener Wandlung des Verhältnisses der Menschheit zu ihm begeben hat. Aber gerade hier glaube ich meinen Nachweis, daß durch meine Fassung des Versöhnungswerks die Wahrheit von der Rechtfertigung allein aus Glauben nicht beeinträchtigt wird, sofort in den andern übergehen lassen zu dürfen, daß sie derselben besser entspricht, als die herkömmliche.

Diejenige Fassung des Versöhnungswerks wird nämlich die ihr entsprechendste sein, welche am vollkommensten ausdrückt, erstens daß damit die Rechtfertigung der Menschheit, deren Zueignung in der Rechtfertigung des Einzelnen geschieht, ein für alle Mal vorhanden, zweitens daß sie in keiner Weise ein Werk der Menschheit, welcher sie in der Rechtfertigung des Einzelnen zu Gute kommt, sondern lediglich und allein Werk Gottes, und drittens, daß sie in einer die Heiligkeit Gottes bewährenden

Weise zu Wege gekommen ist. Durch das Erste ist gesichert, daß es Glaube ist, welchem die Gerechtigkeit zu Theil wird; durch das Zweite, daß für Gnade zu danken hat, wem sie zu Theil wird; durch das Dritte, daß unser Gewissen in keinen Widerspruch treten kann mit unserm Glauben. Ein Viertes, was an der Voraussetzung zu finden sein muß, auf welcher die Wahrheit von der Rechtfertigung allein aus Glauben beruht, wüßte ich nicht zu nennen.

Wenn man nun sagt, Christus habe an der Menschen Statt das Gesetz erfüllt und an ihrer Statt die Strafe ihrer Sünden gelitten, er habe gethan, was sie hätten thun, und gelitten, was sie hätten leiden sollen; so ist die Frage unabweisbar, ob er auch eben das gethan und eben das gelitten, was wir hätten thun und leiden sollen: eine Art von Rechnung und Gegenrechnung drängt sich auf. Nun verhält es sich aber doch so mit uns, daß wir nicht blos etwas hätten thun, sondern daß wir etwas hätten werden, aus Sündern Heilige hätten werden sollen. Wie gleicht sich dieß mit dem ab, daß Christus der Heilige Gottes nur geblieben ist, der er von Anfang war? Hinwieder hat Christus mehr gethan, als nur das Gesetz Gottes erfüllt: sein Thun ist eine Bewährung seiner Liebe zu Gott, welche für ihn nicht eine Sache des Gebots, sondern seiner allem Gebote vorausgehenden Gemeinschaft mit dem Vater war. Wie gleicht sich dieß ab mit dem, daß wir sündigen Menschen dem Gesetze hätten genügen sollen? Oder vielmehr, da der Mensch nicht hätte sündig werden sollen, wie gleicht sich hiemit ab, daß der Sohn Gottes nicht hat sündig werden können? Denn es ist doch vor allem die Sünde Adam's, welche gutgemacht, gesühnt werden mußte, damit die adamitische Menschheit ein Gegenstand des Wohlgefallens Gottes würde. Und wollte man sich nun so ausdrücken, Christus habe an unserer Statt gethan, was Adam und was die adamitische Menschheit hätte thun sollen, so hat diese Verbindung von beidem die Unangemessenheit, daß man von Adam nicht wie von der adamitischen Menschheit sagen kann, es sei ihm

unmöglich gewesen, das zu thun, was er hätte thun, oder, wenn man lieber will, das zu werden, was er hätte werden sollen. Man müßte aber allerdings beides verbinden, daß wir nicht sündig, und daß wir aus Sündern Heilige hätten werden sollen; und es ließe sich dann dem gegenüberstellen, daß Christus heilig geblieben ist, und daß er in seiner Gemeinschaft mit uns Sündern seinen Gehorsam bewährt hat. Aber steht dann nicht immer doch einer Abgleichung des Einen gegen das Andere im Wege, daß Christus in einer Gemeinschaft mit Gott gewesen, aus welcher zu entfallen nicht möglich, und daß er, obwohl in Gemeinschaft unserer sündigen Natur, doch ohne die Sünde unserer Natur gewesen? Vollends aber, daß Christus das gelitten, was wir hätten leiden sollen, scheint ganz unnachweislich. Man sagt freilich, weil die Leiden Christi unendlichen Werth haben, so sei sein kurzes Leiden dem ewigen, das wir verdienten, gleich zu achten, und wenn auch nicht die ewige Dauer, habe er doch das äußerste Maß der Höllenstrafen ausgestanden. Aber zu den Höllenstrafen rechnet man doch auch, ja vor allem Andern, das böse Gewissen und die Verzweiflung an der Sündenvergebung, während von Christo bei aller Mitleidenschaft unserer Sünde und Schuld immer doch gelten muß, daß er mit dem von ihm selbst ausgesprochenen Bewußtsein gelitten hat, der Fürst dieser Welt habe nichts an ihm und werde jetzt ausgestoßen werden.

Nach allem dem muß ich dafür halten, daß demjenigen, welcher sich auf solche Rechnung und Gegenrechnung ernstlich einläßt, die Heiligkeit Gottes, welche ihm in seinem Gewissen zugleich mit der Gottwidrigkeit seiner Sünde bezeugt ist, durch eine Sündenvergebung auf Grund dessen, was in Christo geschehen ist, leicht gefährdet erscheinen und dadurch die Gewißheit seiner Sündenvergebung gefährdet werden kann. Aber auch darnach scheint mir diese Fassung des Versöhnungswerks nicht angethan, um in's volle Licht zu stellen, daß es lediglich Gnade ist, wenn wir Vergebung der Sünde empfangen. Denn da alles Gewicht darauf gelegt wird, daß das gethan ist, was wir hätten

thun, und das gelitten ist, was wir hätten leiden sollen; so bekommt es den Anschein, als wenn uns Gott um des willen die Sünde vergeben müßte, weil er keinen Anspruch mehr an uns hat. Es hängt dieß mit dem Umstande zusammen, daß Christus zu ausschließlich auf Seiten der Menschheit und Gotte gegenüber zu stehen kommt: er leistet die Zahlung und der Vater bringt sie in Rechnung. Gemeint ist es freilich nicht so, aber es lautet so; es ist kein Fehler der Lehre, aber eine Unangemessenheit ihrer Fassung, deren möglicher Nachtheil zu Tage tritt, wenn man Christi Versöhnungswerk eine Gesammtthat der Menschheit nennt. Endlich kann auch dieß nachtheilig werden, daß die herkömmliche Fassung so lautet, als ob es nur unsere Sünden, die einzelnen Sünden der einzelnen Menschen seien, wofür die gutmachende Leistung geschehen ist, und nicht die Sündigkeit des menschlichen Geschlechts; und zweitens, was hiemit zusammenhängt, daß man nur sieht, daß etwas geschehen ist in Bezug auf unser Verhältniß zu Gott, nicht aber, wie das Verhältniß der Menschheit zu Gott selbst ein anderes geworden ist: ein Uebelstand, welcher wieder damit zusammenhängt, daß geschieden in Vortrag kommt, was Christus gethan und gelitten, und was er dadurch bewirkt hat. Jenes und dieses liegt in einer Weise außer einander, daß es einer Vermittelung bedarf, welche zeigt, wie Christi Thun und Leiden das bewirkt hat, was dadurch bewirkt worden ist; und diese Vermittelung geschieht dann in einer Weise, daß nur von einer Sühnung der Sünden, nicht der Sündigkeit, nur von einer Versöhnung der Menschen, nicht der Menschheit gesagt wird. Wollen wir auch Letzteres außer Anschlag lassen, obwohl es mir für den Frieden des Gewissens von nicht geringem Belange zu sein scheint, so liegt doch jedenfalls die Frage nahe, ob denn auch der Glaube an das, was geschehen ist, zureicht, um dessen theilhaft zu machen, was dadurch bewirkt worden ist; und die andere, ob nicht der Glaube, wenn er Glaube an beides, an das Geschehene und an das dadurch Bewirkte ist, um auch letzteres sein zu können, der zureichenden Einsicht bedarf, wie

durch das Geschehene solches bewirkt worden ist. Die Bejahung der letztern Frage würde diesen Glauben allem andern seligmachenden Glauben ungleichartig erscheinen lassen, indem es sonst immer der Glaube an die Thatsachen des Heils allein ist, den wir fordern, ohne Rücksicht auf die Art und Weise ihrer Vermittelung für die verstandesmäßige Erkenntniß. Aber auch nach einer andern Seite erscheint der Glaube gefährdet. Es liegt nämlich die Gefahr nahe, zu meinen, nachdem unsere Sünden gesühnt seien, so genüge es, sich dieß nur leidentlich gefallen zu lassen. So kommt es zu einem Glauben, der keiner ist, und, wenn sich dagegen der Widerspruch des Gewissens regt, auch wohl zum Zweifel an der Gewißheit einer Rechtfertigung des Einzelnen, welche keinen andern Grund hat, als eine solche ein für alle Mal geschehene Rechtfertigung.

Um bei dem Letzten anzufangen, so stellt es sich bei meiner Fassung des Versöhnungswerks um des willen günstiger, weil hier, was geschehen und was bewirkt worden ist, in Eins zusammenfällt. Es ist das Ergebniß der mit Christi Menschwerdung begonnenen und den hiemit gegebenen Gegensatz zwischen Vater und Sohn bis in den Tod des letztern vollziehenden Geschichte, daß das Verhältniß des Vaters zum Sohne nunmehr ein Verhältniß Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit ist, welches seine Bestimmtheit nicht mehr von der Sünde des adamitischen Geschlechts, sondern von der Gerechtigkeit des Sohnes hat. Diese Thatsache bedarf keiner verstandesmäßigen Vermittelung, um Inhalt eines Glaubens zu werden, welcher sich dessen getröstet, daß das Verhältniß der Menschheit zu Gott ein für alle Mal ein anderes geworden ist: so jedoch, daß wir uns des Antheils an diesem neuen Verhältnisse der Menschheit zu Gott nur getrösten können, wenn wir in Kraft der Wirkung des heiligen Geistes, welche uns dieser ein für alle Mal geschehenen Wandlung gewiß macht, des Willens sind, der in Christo neu anhebenden Menschheit anzugehören, also ihre Sündenvergebung die unsere, aber auch ihr Leben zu Gott unser Leben sein zu lassen. Des Sohnes Gerechtigkeit ist es,

welche die Menschheit zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht; und eine Bethätigung ihres in seiner Person vorhandenen Verhältnisses zu Gott ist es, durch welche der Einzelne dessen gewiß gemacht wird, daß dasselbe vorhanden und auch für ihn vorhanden ist; und nur diese Gewißheit, der er als Mensch sich nicht entziehen kann, zu seiner als dieses Menschen Gewißheit werden zu lassen, ist erforderlich, damit er an der ein für alle Mal vorhandenen Sündenvergebung Theil habe. Wessen er aber damit gewiß wird, das ist der Anfang einer neuen Menschheit, welcher dies nur unter der Bedingung auch für ihn ist, daß er mit seiner Vergewisserung ihres Daseins seine eigene Zugehörigkeit zu ihr beginnen läßt.

So ist es also Glaube und nur Glaube, aber auch nur wahrhaftiger Glaube, welchem die Gerechtigkeit um des willen zu Theil wird, weil die Rechtfertigung der Menschheit, deren Zueignung in der Rechtfertigung des Einzelnen geschieht, in der Person Christi ein für alle Mal vorhanden ist. Daß aber ein für alle Mal vorhanden ist, was den Gläubigen gerecht macht, ist Gnade und nichts als Gnade, indem das Versöhnungswerk lediglich Gottes Werk ist und in keiner Weise ein Werk der Menschheit, welcher es in der Rechtfertigung des Einzelnen zu Gute kommt. Je deutlicher Letzteres vorliegt, desto besser ist Ersteres gesichert. Es liegt aber um so deutlicher vor, je mehr das Versöhnungswerk so gefaßt wird, daß es ganz und gar Werk des dreieinigen Gottes ist und mit Christi Menschwerdung selbst beginnt. Dieß ist nun aber bei meiner Fassung desselben unzweideutiger der Fall, als bei der herkömmlichen, welche es als ein Thun des Menschgewordenen darstellt, und ihm in Folge dessen leicht den Anschein gibt, als ob es eine den Vater bestimmende, ja zwingende menschliche Leistung wäre.

Mit dem Wegfalle dieses Anscheines verbindet meine Fassung endlich auch den Gewinn, daß sie besser geeignet ist, die Heiligkeit Gottes in dem Versöhnungswerke erkennen zu lassen, und also unsern rechtfertigenden Glauben gegen Widerspruch

unsers Gewissens sicher zu stellen. Sie führt nämlich nicht in Versuchung, jene Rechnung und Gegenrechnung anzustellen, welche immer, so lange sie nicht befriedigend gelöst ist, die Frage offen läßt, ob unsere Sünde auch entsprechend gesühnt sei. Eine Erkenntniß der im Versöhnungswerke sich bewährenden Heiligkeit Gottes erschließt sich mir, durch welche die Einheit und Selbigkeit Gottes, wie er sich uns im Gewissen bezeugt und wie er Gegenstand unsers rechtfertigenden Glaubens ist, unzweifelhaft gewiß, und also jene Frage beantwortet wird, noch ehe sie entsteht. Während Gottes Liebe zur Menschheit so groß ist, daß sich der Dreieinige in den Gegensatz des ewigen Vaters und des als Mensch einen Anfang habenden Sohnes begeben hat, um ihr damit einen neuen Anfang vollkommener Liebesgemeinschaft mit ihm zu setzen; hat er seine Heiligkeit darin bewährt, daß er ihr diesen Anfang nicht setzte, ohne den Anfang, welchen sie sich in der Sünde selbst gesetzt hatte, sammt ihrem davon herkommenden sündigen Zustande und Verhalten, nicht blos vor sich selbst, sondern durch sich selbst ungeschehen zu machen. In der Weise hat sich nämlich der Dreieinige in jenen Gegensatz begeben, daß der Sohn nicht blos einen Anfang menschlichen Lebens, sondern solchen menschlichen Lebens nahm, wie es von jenem Anfange her, welchen sich die Menschheit selbst gesetzt hatte, beschaffen war: wobei sich die Heiligkeit Gottes in beidem bewährt hat, daß die Sündigkeit von dem menschlichen Leben des Sohnes ausgeschlossen blieb, und daß es alle Folgen der Sünde in sich einschloß, mit alleiniger Ausnahme der durch die Sündlosigkeit unmittelbar ausgeschlossenen, nämlich des bösen Gewissens und der Furcht ewigen Todes. Dieses Gegensatzes von Vater und Sohn mit des Sohnes Empfängniß in Maria beginnender, mit seinem Tode schließender Vollzug ist das Versöhnungswerk. Er vollzieht sich aber bis zu seiner selbst Erschöpfung, oder, was dasselbe ist, bis zur Erschöpfung alles dessen, was der Urheber der Sünde wider den vermochte, welcher sündlos allen durch diese seine Sündlosigkeit nicht unmit-

telbar ausgeschlossenen Folgen der Sünde unterstand. Nicht früher, als bis von Seiten Satans das Aeußerste geschehen war, wodurch er den, welchen die Lust nicht verführte, zur Verzweiflung bringen möchte, nicht früher, als bis sich dieser rechte Hiob auch unter dem äußersten Widerfahrnisse bewährt hatte, war der Abschluß dessen zu Ende, was seinen Anfang in Adams Sünde hatte, und wurde der, dessen Geschichte dieser Abschluß ist, für die mit ihm neu anhebende Menschheit, was Adam für die seine geworden war, Anfänger eines von ihm her bestimmten, weil in ihm verwirklichten Verhältnisses zu Gott.

Von je her ist das Versöhnungswerk nach diesen dreien Seiten hin dargestellt worden, wie es die Sünde gesühnt und dem wider die sündige Menschheit zürnenden Gotte genug gethan, wie es die sündige Menschheit zum Gegenstande des Wohlgefallens Gottes gemacht, wie es dem Satan das Recht, welches er an die sündige Menschheit hatte, genommen hat. Dieß alles ist in meiner Fassung desselben einheitlich beisammen.

An der herkömmlichen Fassung des Versöhnungswerks ist dieß dem Wesen des christlichen Glaubens unangemessen, daß das, was geschehen, und das, was dadurch bewirkt worden ist, so weit auseinander liegt, daß es einer verstandesmäßigen Vermittelung bedarf, um dieses in jenem zu finden. Bei der meinen bedarf es nur einer richtigen Erzählung der Geschichte Jesu, um zu lehren, daß wir an ihm unsere Rechtfertigung haben.

Doch ich wollte nicht, was mein ist, anpreisen, sondern dem, was Gottes ist, so viel mir befohlen ist, zu seiner Ehre helfen, und bitte nur noch um das Eine, mir zu glauben, daß ich auf meine Fassung dieser Lehre nicht durch Verlangen nach einem wissenschaftlichen Funde, sondern durch Drang meines Glaubensgewissens geführt worden bin, und daß ich der Wissenschaft damit in keinem andern Sinne dienen will, als sofern es das Vorrecht der Theologie ist, mit dem Besten, was sie hat, auch

die Unmündigsten zu lehren. Bei dem aber, was ich hier geschrieben, habe ich das apostolische Wort „nichts thut durch Zank oder eitle Ehre" wohl im Herzen gehabt; und ich habe es nur geschrieben, um der Kirche des Herrn an meinem Theile dawider zu helfen, daß man ihr nicht im Namen ihres eigenen Bekenntnisses wehre, durch Kraft des Geistes, dessen Werk die heilige Schrift ist, und durch Lehre dieser Schrift ihres Glaubens immer gewisser zu werden.

Hofmann.

Ein Amtsblatt.

Seit dem Anfange des Jahres 1855 erscheint ein „Amtsblatt des würtembergischen evangelischen Consistoriums und der Synode in Kirchen- und Schulsachen". Der Zweck dieses Blattes wird in Nr. 1 vom 29. Januar mit folgenden Worten angegeben: „Mit der Zustimmung der Sy„node und der Genehmigung des Ministeriums des Kirchen„und Schul-Wesens hat das evangelische Consistorium beschlos„sen, für die Mittheilung der nicht zur amtlichen Veröffent„lichung im weitern Sinne, wohl aber zur allgemeinen Kennt„nißnahme der Behörden seines Wirkungskreises bestimmten „Verfügungen, Bekanntmachungen und Ansprachen des evan„lischen Consistoriums und der Synode in Kirchen- und Schul„Sachen an die bezeichneten Stellen sich vorerst versuchsweise „der Form eines periodischen Blattes zu bedienen, das unter „dem Titel:

„Amtsblatt des würtembergischen evangelischen Consi„storiums und der Synode in Kirchen- und Schul„Sachen,

„in zwanglos nach dem Bedarf sich bestimmenden Perioden aus„gegeben werden, und das außer dem bezeichneten Stoff auch „andere Nachrichten von statistischem Interesse, namentlich Dienst-

„erledigungen und Dienstbesetzungen mit Ausdehnung auf die „ständigen Pfarrverwesereien enthalten soll u. s. w.“

Gewiß haben mit mir schon viele meiner Amtsbrüder den Mangel eines Blattes beklagt, das ganz den Interessen unserer bayerischen evangelischen Kirche diente, und mit Bedauern haben wir das Erlöschen der kirchlichen Zeitfragen sowie namentlich der lutherischen Kirchenzeitung sehen müssen. Nach solchen Erfahrungen möchte wohl fest stehen, daß nur dann ein ähnliches Blatt sich halten kann, wenn es einen amtlichen Charakter hat, den die sehr geschätzte Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ihrer Tendenz nach nicht haben kann.

Es gibt der Dinge im kirchlichen Leben so viele, die in einem profanen Blatte, in einer politischen Zeitung oder auch einem von den weltlichen Behörden redigirten Amtsblatte sich nicht gut ausnehmen, die aber auch nicht für Jedermann geschrieben und bekannt gemacht werden. Dafür haben unsere lieben evangelischen Nachbarn in Würtemberg nicht nur ihr Kirchen- und Schulblatt von Heinrich Hartmann, sondern jezt auch ihr Amtsblatt. Sollte denn ein solches Institut nicht auch bei uns Platz greifen können? — Wie das anzufangen und einzurichten, das überlasse ich gern erfahrenern und tüchtigern Männern, nur einige Andeutungen über den künftigen Inhalt eines solchen Blattes erlaube ich mir hiermit zu geben.

Das Amtsblatt würde enthalten müssen:

1) alle in das kirchliche und pastorale Gebiet einschlagenden Gesetze und Verordnungen der hohen und höchsten weltlichen Behörden,
2) alle Generalien des Oberconsistoriums und der beiden Consistorien,
3) alle Instruktionen gegebener Verordnungen für Dekanate und Pfarrämter,
4) alle Erledigungen von Pfarreien resp. Ausschreibungen, die hier in einer genauern und mehr detaillirten Weise,

als es in den Kreis-Amtsblättern geschieht, gegeben werden könnten,

5) bei bewilligten Kollekten die nähere historische Darstellung des kirchlichen Nothstandes, der die Kollekte veranlaßte,

6) alle Gesuche von Vikarien und Vikariaten, um dieselben nicht mehr unter den heterogensten Anzeigen in politischen Blättern lesen zu müssen,

7) historische und statistische Mittheilungen und Zusammenstellungen,

8) die Gesammterträgnisse der Kollekten,

9) die Personalveränderungen in den kirchlichen Behörden,

10) Todesanzeigen von Pfarrern, Vikaren und Kandidaten,

11) es dürfte wohl auch einzelnen Pfarrern gestattet werden, Anfragen in wichtigen Amtsfällen oder hinsichtlich gegebener Verordnungen zu stellen, und die Antworten darauf entgegen zu nehmen,

12) Aufsätze ähnlichen Inhaltes, wie sie die lehrreichen und interessanten, leider aber nicht fortgesetzten Fuchs'schen Annalen enthielten u. dgl. m.

Endlich kann ich aber einen ganz besonderen Wunsch nicht unterdrücken, der wieder unsern würtembergischen Nachbarn entnommen ist. Es wird gewiß schon mancher meiner Amtsbrüder erfahren haben, wie unangenehm es oftmals ist, daß durch das Ausschreiben der Pfarreien in den Kreis-Amtsblättern die speziellen Erträgnisse unserer Pfarrstellen so Jedermann bekannt werden. Bei dem kirchenfeindlichen Sinne, der viele unserer Gemeinden beseelt, ist dies oft recht störend und unangenehm und keinem andern Bediensteten im Staate kann der gemeine Mann seine Einnahme so nach- und vorrechnen wie uns, weßhalb auch der Neid und die Mißgunst zuweilen groß ist. Dem würde wesentlich dadurch abgeholfen, daß diese Ausschreibungen nur allein im kirchlichen Amtsblatte geschähen, das nur zu den Händen der Pfarrämter und etwa der weltlichen Behörden gelangte.

Ein anderer Uebelstand bei Bewerbungen um erledigte Pfarrstellen besteht aber darin, daß der Bewerber allermeist viel zu wenig Kenntniß von den äußerlichen Verhältnissen der Pfarreien sich in der kurzen Zeit des Meldungstermines verschaffen kann; dem hat mein lieber Freund Hartmann in seinem Kirchenblatte dadurch abgeholfen, daß er jeder Erledigung eine genaue Darstellung der wissenswürdigsten Punkte beifügt. Er hat zu diesem Zwecke einen Fragenplan an alle Pfarrämter geschickt und dadurch alle Notizen erhalten, die einem Pfarrer bei Bewerbung um eine Pfarrstelle wissenswerth seyn können, es ist dieß ein statistisches Material, das nichts zu wünschen übrig läßt. Es enthält derselbe folgende 16 Punkte: 1) Pfarrort. Notizen über Lage und Umgebung des Ortes, ob hinreichendes und gutes Wasser vorhanden, Hauptnahrungszweig, ob Sitz eines Amtes ꝛc., 2) Entfernung vom Dekanate, Landgerichte und Rentamt, 3) Ort und Entfernung des nächsten Arztes oder einer Apotheke, ob ein Wundarzt im Orte, 4) Name und Entfernung der 4 nächstgelegenen evangel. Pfarrsitze, auch Beschaffenheit der Wege, 5) Angabe der Seelenzahl, 6) desgl. der Katholiken, 7) Angabe der Zeit, wann die Pfarrei errichtet wurde, wann die Reformation eingeführt wurde, 8) Historisches über den Namen des Ortes ꝛc. ꝛc. 9) Bei Patronatsdiensten Name ꝛc. der Patrone (denn auch erledigte Patronatsdienste müssen angezeigt werden), 10) Filiale, Namen und Entfernung vom Pfarrsitze, Lage der Orte, Beschaffenheit der Wege, über Gottesdienste ꝛc. 11) Pfarrhaus. Wer hat das onus fabricae? Lage, Entfernung der Kirche und Schule, baulicher Stand, Einrichtung, Nebengebäude, Brunnen, Garten ꝛc. 12) Kirche, Beschaffenheit, Lage, ob hell, geräumig, akustisch, onus fabricae, Sakristei ob heizbar, gesund, mit eigenem Eingang? wie die Orgel beschaffen? 13) Schulen, Lehrerpersonal, 14) besondere Bemerkungen, namentlich wo mehrere Geistliche sind, Angabe der Geschäftsvertheilung, 15) Gesammtseelenzahl der Parochie, 16) Besoldung nach den einzelnen Titeln der Fassion.

Sollten dieſe flüchtigen Gedanken einigen Anklang finden, ſo bin ich gern bereit beiſpielsweiſe einige ſolche Darſtellungen mitzutheilen und glaube gewiß, daß allen meinen Amtsbrüdern durch ihre Aufnahme in das projektirte Amtsblatt ein weſentlicher Dienſt geleiſtet würde. Ich wünſche nur, daß dieſe wenigen Zeilen nicht die letzten ſeyn mögen über den oft ausgeſprochenen Wunſch, auch in Bayern „ein Amtsblatt“ zu haben.

Dr. Rgl.

Dr. Kliefoth's acht Bücher von der Kirche.

Zweites Buch.

Wir haben uns durch das, was Dr. Kliefoth in dem ersten seiner acht Bücher von dem Verhältnisse der Kirche zum Reiche Gottes lehrt, nicht veranlaßt gesehen, die geläufige Bezeichnung der Kirche, daß sie die Gemeinde der Gläubigen sei, vorausgesetzt, daß man sie richtig versteht, gegen eine andere, auf keinen Fall aber sie gegen die von Dr. Kliefoth selbst gegebene zu vertauschen. Sie wird sich aber noch ein zweites Mal gegen ihn zu bewähren haben, indem er nun von der Betrachtung der Gnadenmittel aus zu dem Ergebnisse kommt, daß man sich nur bei reformirter Anschauung damit begnügen könne, die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen zu bezeichnen, vermöge der lutherischen dagegen die Kirche als Heilsanstalt von ihr selbst als der Gemeinde der Gläubigen unterscheiden und jene für die Voraussetzung dieser erkennen müsse. Um ein Urtheil über dieses Ergebniß zu gewinnen, müssen wir des Verfassers Lehre von den Gnadenmitteln und vom Amte der Gnadenmittel, aus welcher es sich herleitet, eingehend prüfen.

Von ganzem Herzen die Zuversicht theilend, mit deren entschiedenem Ausdrucke der Verfasser seine Erörterung des Wesens der Gnadenmittel beginnt, daß sich, so lange es eine kirchliche Lehrentwickelung gibt, als Gottes Wahrheit erweisen wird, was die lutherische Dogmatik von Wort und Sacrament und Sacramentalem gehalten und gesetzt hat, würden wir gerne,

wenn wir ihn nur überall mit der von ihm anerkannten Lehre im Einklange fänden, unsere Zweifel an der Angemessenheit des Wegs, den seine Erörterung einhält, auf sich beruhen lassen. Da dieß aber nicht der Fall ist, so wollen wir auch nicht verschweigen, daß wir es nicht billigen können, wenn man, wo es sich um eine Heilsthatsache handelt, so verfährt, wie er hier in der Lehre von den Gnadenmitteln thut, daß man zuerst aus dem menschlichen Bedürfnisse herleitet, sie müsse sein und müsse so und so sein, und dann hinterher zeigt, sie sei auch wirklich vorhanden und wirklich so und so angethan. Man thut damit nicht blos etwas Zweckdienliches auf unzweckmäßige Weise, indem man dasselbe Ziel viel sicherer erreichen würde, wenn man sich um die Erkenntniß der vorhandenen Heilsthatsache in einer Weise bemühte, daß die Stelle, welche sie im Ganzen der Heilsgeschichte einnimmt, hell und klar in's Licht träte; sondern man thut auch etwas Zweckwidriges damit, indem man der irrthümlichen Vorstellung Raum und Anlaß gibt, als würde man von dem menschlichen Bedürfnisse her auf die dadurch veranlaßte Thatsache kommen können, wenn sie auch nicht verwirklicht vorläge: wobei man selbst Gefahr läuft, von dem unrichtig oder unvollständig erkannten Bedürfnisse her auf eine Bestimmung der Thatsache zu kommen, welche hinderlich wird, die Wirklichkeit derselben richtig und vollständig aufzufassen. Nichts kann müßiger sein, als eine Bemerkung, wie wir sie S. 133 lesen, daß Gott ohne Zweifel auch ohne Wort und Taufe und Abendmahl oder durch andere Mittel solcher Art seinen Weg an die Menschen hätte finden können, und daß nur das Bedürfniß der Menschen ihn bestimme, sich gerade an diese Orte zu binden. Ist es ja doch eben Gott selbst, welcher den Vollzug seines Heilsrathschlusses so geleitet hat, daß die Menschen in dieser gegenwärtigen Heilszeit gerade solcher und dieser Mittel seiner Gnade bedürfen: ihr Bedürfniß ist ein Ergebniß der vorausgegangenen Heilsgeschichte, welches nicht abgesondert für sich, sondern nur im Zusammenhalte mit dem gegenwärtigen Verhältnisse Gottes zu ihnen betrachtet sein will.

Man kann ja den Fall gar nicht setzen, welchen der Verfasser S. 135 setzt, daß der Sohn Gottes, nachdem er erschienen und sichtbar und hörbar gewesen, nun wieder in die Jenseitigkeit und Geistigkeit, in eine rein geistige Allgegenwärtigkeit zurückgetreten wäre, oder daß der heilige Geist, nachdem er zum Wiedergebären und Heiligen in der Welt ist, nur ein rein geistig unsichtbares Sein in ihr hätte. Denn der Sohn ist ja eben deshalb zum Vater gegangen, um seinen Gläubigen seinen Geist zu senden, der sie zu seiner Gemeinde in der Welt mache; und der heilige Geist, der Geist des Lebens Christi, hat eben dazu eine gemeinschaftbildende Gegenwart in den Gläubigen Christi begonnen, um in ihnen, den im Fleische lebenden, und durch sie das Leben Christi zu offenbaren. Gehen wir hievon aus, so kommen wir nicht auf so fremd aussehende Sätze, wie wir sie S. 135 lesen, daß sich die Allgegenwärtigkeit des Herrn und seines Geistes, um nicht eine Negation seiner Erscheinung zu werden, habe wiederaufheben und an gewisse Orte und Mittel der Präsenz binden müssen, sondern lassen es einfach dabei, daß der Herr seinen Geist gesendet, und daß sein Geist in seinen irdisch lebenden Gläubigen eine gemeindebildende Gegenwart begonnen hat. Die im Fleische lebende Gemeinde des heiligen Geistes ist der sichtbare Ort der inweltlichen Gegenwart Christi.

Dieser Thatsache gegenüber ist es nun für uns etwas Müßiges, wenn der Verfasser, um das Wo der Präsenz Christi und seines Geistes zu bestimmen, ausführlich darthut, warum kein Tempel Morija's die Stätte derselben sein könnte und Christophanieen und Pneumatophanieen keine geeigneten Weisen derselben sein würden. Nicht so müßig ist es freilich für Dr. Kliefoth selbst, indem er darauf ausgeht, Dinge, durch Menschen an Menschen zu handelnde Dinge zu finden, welche, wie er sich S. 137 ausdrückt, der dreieinige Gott zu Trägern seiner selbst und aller seiner Heilsgüter und Heilskräfte gemacht hat, um selber zu sein und zu wirken, wo sie gehandelt werden. Dieß ist ihm der von dem menschlichen Bedürfnisse erforderte Begriff

der Gnadenmittel, zu welchem er aber nur von einer unrichtigen Auffassung jenes Bedürfnisses aus gelangt ist. Denn nachdem er dem erhöheten Christus und dem in die Welt gekommenen heiligen Geiste gegenüber nur von Menschen gesagt hat, welche eines Ortes der Präsenz Christi und seines Geistes bedürfen, ohne die Gläubigen zu beachten, welche der heilige Geist zur Gemeinde Christi gemacht hat; so müssen diese Menschen freilich Dinge haben, in welchen sich ihnen Christus mit seinem Geiste vergegenwärtige, und welche ihnen an Stelle von Christophanieen und Pneumatophanieen dienen. Man sieht, unsere Besorgniß vor einem solchen Wege der Untersuchung, welcher von dem menschlichen Bedürfnisse ausgeht, ist nicht ungerechtfertigt geblieben. Kommt dann der Verfasser von dem so gefundenen Begriffe der Gnadenmittel her an die bei der Findung desselben außer Acht gelassene Gemeinde der Gläubigen, so sind ihm nothwendig diese Dinge etwas für sich, was mit der Gemeinde erst zusammengenommen werden muß, damit man den vollen Begriff der Kirche habe. Wer dagegen von der Thatsache ausgeht, daß durch die Ausgießung des heiligen Geistes eine Gemeinde Christi vorhanden ist, welche in der angebornen Natur lebend den Geist des Lebens Christi zu ihrem Gemeinschaftbildenden hat, der kommt von da aus zu der Frage, welche Mittel der Selbstbethätigung diese Gemeinde als solche besitzt, und wird durch seine Erkenntniß dessen, was es um die Gemeinde ist, befähigt sein, die ihr wesentlichen Mittel ihrer Selbstbethätigung und deren Wesen im Allgemeinen, wie das eines jeden einzelnen derselben im Unterschiede von den anderen zu erkennen. Daß es auch in dieser letztern Beziehung nicht gleichgültig ist, ob man den eben gezeichneten oder den von Dr. Kliefoth eingeschlagenen Weg erwählt, wird sich sofort zeigen, wenn wir nun zusehen, was wir bei ihm über das Verhältniß der Gnadenmittel zu einander gesagt finden, nachdem er hinsichtlich des Beweises, daß Wort Gottes, Taufe und Abendmahl die einzigen Gnadenmittel sind und daß sich alle von der menschlichen Bedürftigkeit erheischten Erfordernisse an

ihnen verwirklicht finden, lediglich auf die Lehrentwicklung unserer Kirche verwiesen hat.

Gleich in dem Rückblicke auf die Entstehung der Gnadenmittel, welchen der Verfasser S. 140 seiner Darstellung ihres Verhältnisses zu einander vorausgehen läßt, nehmen wir den Nachtheil wahr, in welchen ihn unter Mitwirkung seiner irrthümlichen Würdigung des von ihm so genannten Aeons der Offenbarung der eingeschlagene Gang gebracht hat. Er sagt nämlich, in der Zeit der Offenbarung vor Christo habe es zwar Mittel der göttlichen Präsenz gegeben, aber ohne daß sie Gnadenmittel waren, indem damals noch keine Gnade mitgetheilt wurde: die Gnadenmittel seien erst mit der Kirche entstanden, deren Oeconomie allein sie eignen. Wir hätten hier manches zu fragen, wenn wir auf seine Abgrenzung zwischen dem Aeon der Offenbarung und dem der Kirche zurückkommen wollten, welche an dieser Stelle undeutlicher wird als irgendwo. Aber wir lassen dieß und begnügen uns mit der einen Frage, ob denn in der That in der alttestamentlichen Zeit das Wort Gottes, und zwar nicht blos das gesprochene oder geschriebene Wort der Propheten, sondern auch die lehrhafte Wiederholung desselben kein Gnadenmittel, kein Mittel der glaubenwirkenden Gnade Gottes gewesen ist. Der Verfasser antwortet, die alttestamentliche Predigt falle unter den Begriff der Tradition, welche noch nicht entfernt wie das neutestamentliche Wort Gottes eine Kraft Gottes und ein Same des Heils sei. Er geht hier zu leichten Fußes über eine sehr wichtige Sache hinweg. Was will das heißen, die alttestamentliche Predigt ist Tradition? War sie nicht, wo sie recht geschah, Zeugniß der Gläubigen von dem, woran sie glaubten, und für den Zweck, um Glauben zu wirken? Sie verknüpfte nicht blos, wie Dr. Kliefoth sagt, die successive in die Geschichte eintretenden göttlichen Offenbarungen, sondern faßte den ganzen Reichthum der vorhandenen Offenbarungen zusammen und verkündigte den in ihnen offenbar gewordenen Heilsrath Gottes. Ist dieß nicht eben jenes Wort, welches selbst die Verheißung aussagt, die ihm gegeben

ſei, daß es nicht leer zu Gott wiederkehren, ſondern den Willen deſſen ausrichten werde, der es ſendet? Und dieſes Wort Gottes ſollte kein Mittel der Gnade geweſen ſein für die, an welche es erging? Doch der Verfaſſer iſt hier gegen ſeine Gewohnheit ſo kurz von Worten, daß er undeutlich wird. Meint er, die altteſtamentliche Predigt ſei überhaupt noch nicht entfernt eine Kraft Gottes und ein Same des Heils geweſen, oder ſie ſei es nur entfernt nicht in dem Maße geweſen, wie das neuteſtamentliche Wort Gottes? Wir wollen das Letztere, ihm Günſtigere annehmen, wiewohl man es nach dem Vorhergegangenen nicht ſo verſtehen ſollte. Aber dann war es doch wahrlich ſehr vonnöthen, daß er ſagte, in wie fern die altteſtamentliche Predigt ſchon Kraft Gottes und Same des Heils geweſen ſei, und in wie fern nicht. Eine richtigere Erkenntniß des ſogenannten Aeons der Offenbarung vorausgeſetzt, wäre Dr. Kliefoth auf dem von uns eingeſchlagenen Wege von ſelbſt zur Beantwortung dieſer Frage gelangt. Dem menſchlichen Bedürfniſſe überhaupt thut freilich auch ein Wort Gottes überhaupt Noth; die Gemeinde Chriſti aber hat zu ihrer Selbſtbethätigung ein nicht erſt zu findendes, ſondern das in der altteſtamentlichen Schrift einerſeits, in der Geſchichte und Verkündigung des Herrn andererſeits vorhandene Wort Gottes, deſſen Heilskraft ſich zu der Heilskraft desjenigen Wortes Gottes, welches die altteſtamentliche Gemeinde beſaß, eben ſo verhält, wie ſich das in Chriſti Perſon verwirklichte Heil zu dem im Werden begriffenen, oder wie ſich der heilige Geiſt der neuteſtamentlichen Gemeinde zum Geiſte Jehova's verhält. Dr. Kliefoth begeht den Fehler, daß er das Wort Gottes da für kein Gnadenmittel achtet, wo es noch nicht Mittel der neuteſtamentlichen Gnade iſt: was denn freilich mit ſeiner Vorſtellung von der altteſtamentlichen Zeit überhaupt zuſammenhängt, der er um des willen die Gnade abſpricht, weil ſie die neuteſtamentliche Gnade noch nicht hat.

Einen zweiten die Gnadenmittel angehenden Unterſchied zwiſchen der altteſtamentlichen und der neuteſtamentlichen Zeit

meint Dr. Kliefoth S. 141 ff. in dem Zwiefachen zu finden, daß erstlich in der alttestamentlichen nicht Werke und Dinge die Mittel der göttlichen Präsenz, sondern mittelnde Personen die Trägerschaft der göttlichen Offenbarung seien, denen die Werke und Dinge, Beschneidung und Passahlamm u. s. w. nur dienen, sich als diese Trägerschaft zu bethätigen, wogegen es in der neutestamentlichen, nachdem der Sohn Gottes das persönliche Mittlergeschäft zwischen Gott und den Menschen übt, einer menschlich persönlichen Trägerschaft nicht mehr bedürfe, wohl aber der Dinge und Werke, in denen sich Christi persönliche Gnadengegenwart bethätigt; und daß zweitens dort die Dinge und Werke den menschlichen Personen, die sie zu üben hatten, nachgestanden, so daß sie nur darum das Ihre wirkten, weil sie von diesen mit priesterlichem Charakter bekleideten Personen geübt wurden, wogegen sie hier den menschlichen Personen voranstehen, welchen sie zum Amt und Dienst befohlen sind, so daß nicht sie durch diese Diener, sondern diese Diener durch sie wirksam werden. In dieser Gegensetzung des Alttestamentlichen und des Neutestamentlichen verschlingt sich eine solche Menge von Irrthümern in einander, daß es in der That schwer hält, den Knäuel zu entwirren. Vor Allem müssen wir bemerken, daß weder Beschneidung und Passahlamm oder vielmehr Passahmahl, noch Taufe und Abendmahl Dinge für sich sind: sie sind nur vorhanden einerseits in ihrer Anordnung und andererseits in ihrem Vollzuge. Sodann kann man Beschneidung und Passahmahl allerdings keine Mittel der göttlichen Präsenz nennen, während sich in der Taufe und im Abendmahle Christi persönliche Gnadengegenwart bethätigt. Aber damit ist doch nur gesagt, daß das in der Person Christi verwirklichte Heil, für dessen Zueignung Taufe und Abendmahl verordnet sind, in der alttestamentlichen Zeit noch nicht vorhanden war. Wohl aber war Gott in seinem Worte, welches ja Dr. Kliefoth auch zu den Dingen rechnet, wirksam gegenwärtig, und zwar ohne daß es das Seine nur dadurch wirkte, weil es von diesen und jenen mittlerischen Personen verkündigt

wurde; vielmehr verhielt es sich damit eben so, wie es nach Dr. Kliefoth nur in der neutestamentlichen Zeit sein soll, daß die Diener des Worts wirksam wurden durch dasselbe. Ferner hat die Gemeinde Israel damit, daß sie Beschneidung vollzog und Passah feierte, nicht blos ihre Trägerschaft der Offenbarung, sondern zunächst ihren Glauben an die alttestamentlichen Heilsthaten und an den darin sich vollbringenden Heilsrath Gottes bethätigt; was ganz eben so von der Gemeinde Christi gilt, welche mit ihrem Taufen und ihrer Abendmahlsfeier ihren Glauben an das in Christi Person verwirklichte Heil, somit aber ihre Eigenschaft, Gemeinde dieses Heils zu sein, bethätigt. Der Unterschied ist nur, daß Gott alttestamentlicher Weise ein Volk zu seiner Gemeinde gemacht und seine Gemeinde auf dasselbe beschränkt hat, während neutestamentlicher Weise die Menschheit als solche berufen ist, seine Gemeinde zu sein. Und hiemit hängt endlich zusammen, was Dr. Kliefoth eigentlich im Sinne hat, aber falsch verallgemeinert, daß alttestamentlicher Weise der gemeindliche Dienst des Heiligthums an ein Geschlecht, wie der Beruf, Gemeinde Gottes zu sein, an ein Volk, gebunden ist, während neutestamentlicher Weise kein blos Natürliches und Aeußerliches zur Bedingung für die gemeindliche Verwaltung dessen gemacht ist, womit sich die Gemeinde Christi als solche bethätigt. Die alttestamentliche Gemeinde hat also das Gnadenmittel eines Wortes Gottes besessen, welches sie auch in den blos äußerlichen Dingen der Beschneidung, des Passahmahls, des Opfers, des levitischen Priesterthums, des davidischen Königthums, des heiligen Landes und heiligen Hauses die Abschattung des zukünftigen Heils erkennen lehrte; und wer dieses Wort Gottes verkündigte, wirkte durch dasselbe den rechtfertigenden Glauben, ohne daß diese Wirkung davon abhing, daß gerade er es verkündigte. Die Frage aber, warum die Gnadenmittel der Taufe und des Abendmahls nicht ihres Gleichen, sondern nur ein Vorbild ihrer selbst in der alttestamentlichen Zeit haben, beantwortet sich von selbst durch die richtige Erkenntniß ihres Wesens. Sehen wir denn zu, wie

der Verfasser das Wesen dieser Gnadenmittel und wie er ihr Verhältniß zum Gotteswort der neutestamentlichen Gemeinde bestimmt!

Da können wir uns nun gleich in das nicht finden, woraus der Verfasser S. 17 seine Verhältnißbestimmung der drei Gnadenmittel herleitet. Er sagt nämlich, Gott habe die mit der Ausgießung des heiligen Geistes abgeschlossene Reihe seiner Offenbarungswerke in den beiden Sakramenten und die mit der Predigt der Apostel abgeschlossene Reihe seiner Offenbarungsworte im geschriebenen Worte zusammengefaßt, so daß nun im Wort und Sakrament Zusammengehörigkeit und Unterschied des Offenbarungswortes und Offenbarungswerkes in die Zeit der Kirche hinübergetreten seien. Was soll das heißen, um mit dem Leichtesten anzufangen, Gott habe die mit der Predigt der Apostel abgeschlossene Reihe seiner Offenbarungsworte im geschriebenen Worte zusammengefaßt? Ist ja doch die alttestamentliche Schrift schon für Jesus und die Apostel selbst die heilige Schrift gewesen. Zur Predigt der Apostel aber gehörten auch ihre Schriften. Man könnte also nur sagen, Gott habe die schriftliche Predigt der Apostel zur alttestamentlichen Schrift hinzugethan: wogegen denn freilich zu erinnern wäre, daß Paulus an die Korinthische Gemeinde einen Brief geschrieben hat, welcher nicht auf uns gekommen ist, und daß jedenfalls drei von den neutestamentlichen Schriften nicht von Aposteln herrühren. Denn daß Marcus und Lucas zu einer Zeit geschrieben haben, wo ihre Schriften von Aposteln geprüft werden konnten, ist eine sehr ungewisse Stütze unserer Gewißheit ihrer Zugehörigkeit zur heiligen Schrift, wenn nach S. 147 die Gewißheit apostolischer Autorität erforderlich ist, um der Inspiration einer neutestamentlichen Schrift gewiß zu sein, da man weder weiß, ob eine solche Prüfung stattgefunden hat, noch zur Inspiration einer Schrift genügen kann, daß ein Apostel nichts gegen sie einzuwenden hatte. Dr. Kliefoth rechnet S. 144 zum Werke der Inspiration nicht nur die Verfassung, sondern auch die Sammlung und Ausscheidung und Erhaltung

der heiligen Bücher. Da er nun von der Inspiration der heiligen Schrift sagt, sie sei eben so gut ein göttliches Offenbarungswerk wie der Tod Jesu, so gewinnt dadurch die von ihm so genannte Zeit der Offenbarung eine Ausdehnung, über welcher seine Abgrenzung derselben gegen die Zeit der Kirche vollends unmöglich wird, und die Frage nach der Zugehörigkeit der einzelnen Bücher zur heiligen Schrift bekommt dadurch eine Wichtigkeit, bei welcher es unmöglich ist, sich mit einer so unsichern Verbürgung derselben zufrieden zu geben. Endlich wird doch der Verfasser zugeben, daß dasselbe Wort Gottes, welches jetzt den rechtfertigenden Glauben wirkt, in der Predigt der Apostel selbst, mochten sie nun sprechen oder schreiben, schon vorhanden gewesen ist. Wie kann er dann aber sagen, erst vermöge der Zusammenfassung der Offenbarungsworte Gottes in der heiligen Schrift sei das Wort Gottes in die Zeit der Kirche herübergetreten? So wenig das Gnadenmittel des Wortes Gottes nur der neutestamentlichen Gemeinde eignet, wiewohl die Gnade, welche sich in ihm vermittelt, freilich eine andere ist, als sie in der alttestamentlichen Gemeinde gewesen; eben so wenig ist das Gnadenmittel des neutestamentlichen Wortes Gottes erst in Folge der Herstellung der neutestamentlichen Schrift vorhanden, wiewohl allerdings in der gegenwärtigen Kirche nur das in der heiligen Schrift beschlossene Wort das ein für alle Mal vorhandene, der Kirche für den Zweck ihrer fortgehenden Selbstbezeugung ein für alle Mal gegebene Gnadenmittel des Wortes Gottes ist.

Noch offenbarer ist die Unrichtigkeit der andern Aussage Dr. Kliefoth's, Gott habe die mit der Ausgießung des heiligen Geistes abgeschlossene Reihe seiner Offenbarungswerke in den beiden Sakramenten zusammengefaßt. Wo und wie sollte dieß Gott gethan haben? Taufe und Abendmahl, müssen wir wiederholt erinnern, sind nicht anders vorhanden, als einerseits in ihrer Einsetzung und andererseits in ihrem Vollzuge. Was nun die Taufe betrifft, so hat sie Jesus nicht einmal erst eingesetzt, sondern sie nur, nachdem sie von dem her vorhanden

war, welcher nach ihr benannt ist, wiederaufzunehmen und neu zu üben befohlen. Ein Gnadenmittel und zwar der Sündenvergebung war sie nach Luc. 3, 3, auch wie Johannes sie übte; nur daß die Gnade der Sündenvergebung, welche sich in ihr vermittelt, eine andere ist, nachdem sie in die Gemeinschaft dessen aufnimmt, dessen heiliger Geist der in seiner Person ein für alle Mal vorhandenen Versöhnung der Welt theilhaft macht. Aber so ist doch nur der Vollzug der Taufe eine Zuwendung des mit Christi Hingange zu Gott verwirklichten Heils, nicht kann man von einer auf die Ausgießung des heiligen Geistes gefolgten That Gottes sagen, durch welche er die Reihe seiner Offenbarungswerke in das Sacrament der Taufe gefaßt hätte. Das Gleiche gilt selbstverständlich vom heiligen Abendmahle, welches der Herr nicht blos, wie die Taufe, verordnet, sondern auch selbst vollzogen hat. Denn was der Verfasser S. 153 sagt, der Herr habe das Abendmahl wohl einsetzen können, indem er seinen Jüngern seinen zu opfernden Leib gab, wie er z. B. auch schon Matth. 9, 2 Sünden vergeben konnte, zum Vollzuge aber habe es erst kommen können, als sich das bei der Einsetzung futurisch Gesetzte erfüllt hatte, steht doch, abgesehen von der ganz unpassenden Verweisung auf jene Sündenvergebung, im offenbarsten Widerspruche mit der fraglichen Thatsache. Was ist der Vollzug des heiligen Abendmahls anderes, als Geben und Nehmen des Leibes und Blutes Christi, und was anderes, als dieß, geschah am Vorabende seines Todes? So verhält es sich vielmehr, daß sich erst an den Vollzug die Einsetzung anschloß, wenn gleich zwischen dem damaligen Vollzuge und dem nachmaligen der Unterschied besteht, daß es jetzt Christi verklärter Leib ist, welcher gegeben und empfangen wird; ähnlich wie auch der Vollzug der Taufe durch Johannes und durch die Jünger Jesu früher war, als die Anordnung der christlichen Taufe, wenn gleich erst letztere dasjenige Gnadenmittel ist, welches der Gemeinde des heiligen Geistes einverleibt.

Bei allem dem könnte es nun dennoch mit Dr. Kliefoth's Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sacrament seine

Richtigkeit haben, daß sich darin die Zusammengehörigkeit und der Unterschied von Offenbarungswort und Offenbarungswerk fortsetze, oder, wie er sich S. 165 ausdrückt, daß die Kirche die göttlichen Offenbarungsworte selbst in Form von ihr auszulegenden Wortes und die göttlichen Offenbarungswerke selbst in Form von ihr zu vollziehender Handlung besitze. Aber diese Unterscheidung wird doch sofort wieder zu nichte, wenn er eben dort dem Worte die ganze Fülle des Inhalts und der Kraft der Heilsoffenbarung überhaupt, ohne Unterschied von Worten und Werken derselben, zuerkennt. Und in der That ist ja die heilige Schrift vor Allem Denkmal der heiligen Geschichte, und die kirchliche Verkündigung des in ihr beschlossenen Worts vor Allem Predigt der großen Thaten Gottes; nicht ist jene eine bloße Sammlung der geschehenen, noch diese eine bloße zusammenfassende Wiederholung der gesammelten Offenbarungsworte. Wenn nun aber Dr. Kliefoth von da aus zu dem Satze kommt, was Gott mittelst des Wortes durch Rede an die Menschen bringe, dasselbe und nur eben dasselbe bringe er mittelst des Sacraments handelnd an sie (S. 166), ja es sei nur immer die eine und selbe Heilsmittheilung, welche durch alle drei Gnadenmittel erfolge, so daß jedes von ihnen stets das Ganze vermittele; so hört hiemit vollends jeder Zusammenhang auf, welcher zwischen dem Unterschiede von Offenbarungswort und Offenbarungswerk einerseits und dem Unterschiede von Wort und Sacrament etwa gedacht werden möchte. Man vergegenwärtige sich nur das Verhältniß, in welchem Wort und Werk der Offenbarung, oder, wie wir lieber sagen, der heiligen Geschichte zu einander stehen, an solchen Beispielen, wie etwa Jesaja's Weissagung von Immanuel und der Empfängniß Jesu, oder Jesu Auferstehung und dem Worte des Engels im Grabe des Auferstandenen. Ist da nicht der thatsächliche Vorgang die Beschaffung des Thatbestands, dessen glaubenwirkende Verkündigung das Wort ist? Denn von solchen thatsächlichen Vorgängen, welche selbst nur verkörperte Worte sind, wie Jesu Wunderwerke oder die Erscheinungen des Auferstandenen, muß

man da absehen, wo Offenbarungswerke und Offenbarungsworte im Sinne des Verfassers einander gegenübergestellt werden, welcher ja die Reihe der ersteren mit der Ausgießung des heiligen Geistes und die der letzteren mit der Predigt der Apostel schließen läßt. Soll nun das Verhältniß von Sacrament und Wort Gottes dem Verhältnisse dieser beiden Reihen zu einander vergleichbar sein, ja letzteres in jenem sich fortsetzen, so muß im Sacramente ein Thatbestand hergestellt werden, dessen glaubenwirkende Verkündigung das Wort ist.

So müßte sich das Verhältniß folgerichtig stellen. Der Verfasser aber, indem er (S. 158) davon ausgeht, daß es nur Eine Grundgabe des Heils gebe, nämlich durch Christum in Gemeinschaft mit Gott gesetzt zu werden, und nur Eine Grundwirkung des Heils an uns, nämlich Vergebung der Sünden, kommt von hier aus zu der Behauptung, daß das Eine Heil gleichermaßen durch jedes der drei Gnadenmittel gewirkt werden müsse, und zu der Läugnung jedes andern Unterschieds zwischen Wort und Sacrament, als daß es der Rede Natur ist, discursiv zu sein und die Sache, die sie vermittelt, auseinanderzulegen, die der That dagegen, drastisch zu sein und alle Momente und Elemente der von ihr vermittelten Sache in Einen Moment des Vollzugs zusammenzufassen (S. 167): wornach es uns denn freilich nicht mehr wundern kann, wenn er keine andere Nothwendigkeit des Sacraments wahrnimmt, als daß das Thun Gottes irgendwo in göttlich geordneter Vollzugsform, als von Gott verordnete, durch Menschen zu vollbringende Handlung erscheinen müsse, und keinen andern Grund, warum die Sacramente gerade diese sind, als den einer weisen Beschränkung Gottes, vermöge deren er nur die beiden Grundthätigkeiten der Erlösung, Schöpfung und Erhaltung des neuen Menschen, in Thatform gebracht, Anderes aber, wie Absolution, Trauung, Ordination (S. 168) in Thatform zu bringen der Kirche überlassen habe (S. 170). Die nothwendige Folge von dem allen ist das Zugeständniß, daß bei einem wohl unterrichteten und gläubigen Erwachsenen die nachfolgende Taufe nichts weiter

thun kann, als daß sie die vorangegangenen Wirkungen des Worts besiegelt, und daß Fälle vorkommen können, wo der Abendmahlsgast schon vorher unter den vorbereitenden Uebungen des Worts durch dieses die volle Gnadenwirkung empfing, so daß der nachfolgende Sacramentsgenuß für dieß Mal nur die bereits geschehene Wirkung besiegeln kann (S. 172): ein Zugeständniß, welches nun freilich begreifen läßt, wie der Verfasser S. 153 sagen konnte, die Kapernaitische Rede des Herrn Joh. 6 lege den Inhalt des Sacraments des Abendmahls vollständig auseinander.

Zu solchen Ergebnissen kommt man, wenn man über Dinge des Heils einerseits nach einer selbstgemachten Voraussetzung vom Wesen des Heils, andererseits nach ihrer äußerlichen Gleichartigkeit mit natürlichen Dingen urtheilt, statt nach ihrer von der Schrift bezeugten heilsgeschichtlichen Stelle zu fragen. Kein Zweifel, daß das Heil nur eines ist, nämlich Gemeinschaft mit Christo und in Christo mit Gott; kein Zweifel auch, daß das Wort Gottes Rede und also discursiv, Taufe oder Abendmahl aber Handlung und also drastisch ist. Aber Letzteres kann man wissen ohne alle Erkenntniß des Christenthums, es wird daher auch wenig austragen für die Erkenntniß christlicher Dinge; und Ersteres zu wissen hilft nicht weiter, als daß man von den christlichen Gnadenmitteln nur der christlichen Gnade Vermittelung erwartet. Es will aber gerade erkannt sein, was alles der Begriff der christlichen Gnade in sich schließt. Die Mannigfaltigkeit derselben muß man sich vergegenwärtigen, wenn man das Verhältniß von Wort Gottes, Taufe und Abendmahl erkennen will. Sie ergibt sich aus dem Verhältnisse der im Fleische lebenden Gemeinde zu ihrem verklärten und erhöheten Haupte. Sofern sie im Fleische lebt, ist sie sich selbst und ist ihr Christus Gegenstand des Glaubens. Als stetiges Zeugniß dessen, was sie glaubt, hat sie die heilige Schrift, durch welche ihr stetiger Glaube gewirkt wird; der Ausdruck aber ihres Glaubens ist das Wort ihrer Selbstbezeugung, welches in dem Maße, als sie die Gemeinde des schriftgemäßen Glaubens ist,

Wort Gottes, nämlich Selbstbezeugung Christi durch sie ist. Andererseits aber besitzt sie das schon, woran sie glaubt, und ist schon, wessen sie sich getröstet. Denn in der Person Christi ist der Anfang der neuen Menschheit schon vorhanden, und sie ist seine, dieses andern Adams, Gemeinde, hat also Theil an der verklärten menschlichen Natur, wie sie die seine ist. Dieß aber einerseits so, daß sie an dem Geiste seines verklärt menschlichen Lebens, vermöge dessen er ihr inweltlich einwohnt, ihr Gemeinschaftbildendes hat; andererseits so, daß ihr seine verklärte Leiblichkeit, so lange sie in der angebornen Natur lebt, ein Jenseitiges bleibt. Den heiligen Geist seines menschlich leiblichen Lebens hat sie selbst schon zum Geiste ihrer Gemeinschaft, welcher ihr auch die Verklärung in die Gleiche seiner verklärt menschlichen Leiblichkeit verbürgt. Die verklärte Leiblichkeit hat sie auch, aber nicht als die ihre, sondern nur als die seine. In diesen beiden Stücken besteht das Besitzthum der Gemeinde, an welchem Theil bekommt, wer ihr einverleibt wird, aber mit dem Unterschiede, welchen die Verschiedenheit der beiden Stücke mit sich bringt. Die Aufnahme in die Gemeinde des heiligen Geistes ist Betheiligung an dem ihr stetig einwohnenden Geiste, welcher sich also auch ihm zum wirksam einwohnenden Grunde verklärt menschlichen Lebens macht. Das andere Besitzthum der Gemeinde bleibt ihr ein jenseitiges, lediglich in der Ueberweltlichkeit Christi vorhandenes. Aber wo sie ihre Gemeinschaft an demselben begeht, tritt es aus seiner Jenseitigkeit in ihr diesseitiges Leben ein und macht sich ihr zum Erlebnisse, an welchem Theil hat, wer ihre Begehung dieser ihrer Gemeinschaft an Christi verklärter Leiblichkeit theilt. Zur Aufnahme in die Gemeinschaft des Geistes der neuen Menschheit ist der Gemeinde die Taufe gegeben, zur Begehung ihrer Gemeinschaft an der überweltlichen Leiblichkeit Christi das Abendmahl: mit beiden Handlungen bethätigt sie ihren Besitz dessen, was sie im Worte als Inhalt ihres Glaubens bezeugt.

Dr. Kliefoth sagt vielleicht auch von dieser Verhältnißbestimmung der drei Gnadenmittel, daß sie auf einer Zertren-

nung des Menschen und Christi beruhe (S. 159 f.). Aber in Wahrheit kommt darin nur die Beschaffenheit der Heilsgegenwart zwischen der Ausgießung des heiligen Geistes und der Wiederkunft Christi zu ihrem Rechte, von welcher er selbst völlig absieht, wenn er von den Gnadenmitteln so schlechthin, ohne Einschränkung und Näherbestimmung sagt, daß dem Menschen durch sie die Gemeinschaft mit Christo und Gott geschenkt werde. Wie er in der alttestamentlichen Zeit kein Gnadenmittel zuläßt, weil die dort zu vermittelnde Gnade noch nicht die neutestamentliche ist, so ist ihm jetzt in der neutestamentlichen Zeit die durch die christlichen Gnadenmittel gegebene Gnade die Gnade schlechthin. Allerdings lernt man aus der gegenwärtigen Wirklichkeit des Heils, wie zwischen Person und Natur, zwischen dem Geiste und der Leiblichkeit menschlichen Lebens, zwischen dem Menschen als Menschen und als diesem Menschen unterschieden sein will. Aber dieß ist auch keine Zertrennung des Menschen, sondern nur eine Unterscheidung, in wie fern er noch der adamitischen Menschheit angehört und in wie fern er in Christo neu geworden, und ist keine Zertrennung Christi, sondern nur eine Unterscheidung, in wie fern er uns gegenwärtig und in wie fern er uns jenseitig oder zukünftig ist. Mit der Unterscheidung aber zwischen dem Menschen als Menschen und als diesem Menschen oder der Menschheit und der Summe ihrer einzelnen Glieder steht die zwischen dem Christen als Gemeindegliede und als diesem Gemeindegliede oder der Gemeinde und der Summe ihrer einzelnen Glieder im engsten Zusammenhange. So wenig Adam blos ein einzelner Mensch war, von dem viele einzelne Menschen stammen, sondern der Anfänger der Menschheit war er; eben so wenig ist Christus blos ein Einzelner, von dem viele einzelne neue Menschen herkommen, sondern der Anfänger einer erneuerten Menschheit ist er, welche seinen Geist zum Geiste ihres neuen Lebens im Diesseits und seine verklärte Leiblichkeit zu ihrem, obzwar ihr jenseitigen, Besitzthume hat. Wo man in der Menschheit nur die Summe der einzelnen Menschen sieht, von denen Adam einer und Christus auch einer ist, da

man auch nur von einer Anzahl der Erwählten. Eine Gemeinde der Gläubigen, welche Gemeinwesen des heiligen Geistes ist, hat zu ihrer Voraussetzung, daß die Menschheit an Christo einen neuen einheitlichen Anfang besitzt, welcher dann Anfang eines neuen Lebens nicht blos für die einzelnen an ihn Gläubigen, sondern auch für die einheitliche Gemeinde seines Geistes ist: welche Unterscheidung weiter mit sich bringt, daß man auch zu unterscheiden hat, wie sich Christus an dem Einzelnen oder durch den Einzelnen, und wie er sich an der einheitlichen Gemeinde oder durch sie bethätigt.

Von dieser, wie man glauben sollte, für Dr. Kliefoth's sonstige Anschauungsweise besonders nahe liegenden Unterscheidung aus kommt man auf folgenden Unterschied zwischen dem Worte Gottes einerseits und der Taufe und dem Abendmahle andererseits. Am Worte Gottes hat die Gemeinde diejenige Vermittelung ihrer Gemeinschaft mit Christo, vermöge deren sie im Glauben steht und Glauben wirkt: der Glaube aber ist Sache der Person. Dagegen an der Taufe und dem Abendmahle hat sie diejenigen Vermittelungen ihrer Gemeinschaft mit Christo, vermöge deren sie Theil hat an der verklärt menschlichen Natur Christi: dieses Besitzthum ist aber ein lediglich gemeindliches. Hienach kann das Wort Gottes von den einzelnen Gläubigen verwaltet, als Zeugniß ihres Glaubens durch sie wirksam werden; Taufe und Abendmahl aber sind gemeindliche Handlungen, und können nur als solche von Einzelnen verwaltet werden. Ferner leuchtet nun ein, daß ein Mensch des ewigen Heils theilhaft werden kann durch das Wort, ohne die Taufe zu empfangen oder das Abendmahl zu begehen, indem er damit nur außer der Betheiligung an demjenigen Heilsbesitze bleibt, welcher der Gemeinde für die Zeit zwischen der Auffahrt und der Wiederkunft des Herrn gegeben ist: er ist, wenn er sich nicht selbst von Taufe und Abendmahl und also von der Heilsgemeinde dieser Zeit ausschließt, ein Glied der Gemeinde, welches ihr erst bei ihres Herrn Wiederoffenbarung einverleibt wird. Bis dahin oder zunächst bis zu seinem Tode hat er den

Geist Christi, wie er im Worte wirksam ihm einwohnt, und ißt und trinkt des Herrn Leib und Blut im Glauben, in welchem er mit seinem leiblich lebenden Heilande Gemeinschaft hat. Hinwieder kann ein Kind, weil Christi Werk nicht Erlösung einer Summe von Einzelnen, sondern der Menschheit ist, durch die Taufe seiner Gemeinde einverleibt werden, damit es, nachdem es durch die Betheiligung an dem Geiste des neuen Lebens der diesseitigen Gemeinde als Mensch zugehört, durch Wirkung des Worts als dieser Mensch ihr angehörig werde für ewig, oder um, wenn es stirbt, ohne das Wort vernommen zu haben, der verklärten Gemeinde des wiederoffenbarten Heilands als dieser Mensch anzugehören. Davon aber kann nun keine Rede mehr sein, daß ein Gnadenmittel dem andern seine Wirkung sollte vorwegnehmen, oder daß die Bereitung für den Empfang desselben das sollte leisten können, was seine eigenthümliche Wirkung ist.

Der Unterschied zwischen dem Worte einerseits und der Taufe und dem Abendmahle andererseits hat uns auf einen Unterschied ihrer Verwaltung geführt, auf welchen man von der allgemeinen Beschaffenheit der Gnadenmittel aus, daß sie gegeben und empfangen werden, nicht kommen kann. Dr. Kliefoth hat blos diesen letztern Unterschied von Gebenden und Nehmenden, und von da aus, daß dieser Unterschied mit den Gnadenmitteln selbst gesetzt ist, kommt er S. 190 f. auf die Möglichkeit, daß die Verwaltung derselben kein allen Christen gemeiner Dienst, sondern als ein gewisser Dienst gewissen Personen vertraut, ein Amt sein solle, indem man ein Christ sein könne, ohne mit Taufen und Abendmahlreichen zu schaffen zu haben. Warum nennt hier der Verfasser blos Taufen und Abendmahlreichen, und nicht auch Handhabung des Worts? Sicherlich, weil er sich keinen Christen denken kann, welcher des Wortes Gottes kundig und an dasselbe gläubig wäre, ohne desselben Andern zum Dienste zu brauchen. Dann hätte er aber nicht dazu fortschreiten sollen, von den Gnadenmitteln überhaupt und schlechthin zu sagen, es sei möglich, daß die

Verwaltung derselben kein allen Christen gemeiner Dienst sein solle. Die Natur des Glaubens und der Beruf des Gläubigen macht dieß, was das Wort anlangt, unmöglich. Handhabung und Darreichung des Wortes Gottes ist ja allerdings eine christliche Tugend, was der Verfasser von der Verwaltung der Gnadenmittel läugnet, ist ein Handeln von Gottes wegen an den Menschen, welches von Gott zu den Menschen herab geht, wie er von der Verwaltung der Gnadenmittel sagt, ohne darum weniger ein Handeln des gläubigen Menschen gegen und vor Gott zu sein, welches von den Menschen nach Gott hinauf geht, wie er die Thätigkeiten der gemein christlichen Pflichterfüllung im Gegensatze zur Verwaltung der Gnadenmittel nennt. Die Sache muß offenbar anders liegen und sich von dem Gegensatze des Gebens und Nehmens der Gnadenmittel aus nicht erledigen lassen.

Aber Dr. Kliefoth beweist nun S. 192 als wirklich, was er vorher nur als möglich gesetzt hat. Er beweist, daß die Verwaltung der Gnadenmittel in der That kein allen Christen gemeiner Dienst, sondern als ein gewisser Dienst gewissen Personen anvertraut, ein Amt hat sein sollen. „Der Sohn Gottes, sagt er, ist selber der erste Prediger des Evangeliums gewesen; derselbige aber hat vor seinem Scheiden wie andere Ausrichtungen, so auch die Verwaltung der Gnadenmittel den Zwölfen befohlen, welche er aus denen, die ihm sein Vater gegeben, ausgewählt hatte; und diese haben kraft ihrer apostolischen Vollmacht zur Kirchengründung dieselbe wieder Anderen befohlen, Hirten und Aelteste gesetzt, einen Presbyterat eingerichtet. Das ist der einfache Hergang." Und das ist der einfache Beweis. Denn weiter folgt nichts mehr, ihn näher zu begründen und auszuführen; damit soll sich begnügen, wer der umfänglichen Verhandlungen über die obschwebende Frage eingedenk ist. Ob der Herr damit, daß er den Elfen befahl, die Welt mit Taufen und Lehren zu seiner Jüngerschaft zu machen, gesagt haben wollte, daß nur sie dieß thun sollten; ob die Hirten und Aeltesten wirklich dazu gesetzt worden sind, das

Wort zu handhaben, die Taufe zu ertheilen, das Abendmahl zu reichen, und ob sie gesetzt worden sind, dieß allein, mit Ausschluß Anderer, zu thun: auf alles dieß erhalten wir keine weitere Antwort, so vielfach auch diese Fragen alle verneint worden sind.

Da sich nun der Verfasser auf die Verhandlung der Frage, was die Schrift und auch was unser kirchliches Bekenntniß vom kirchlichen Amte lehre, nicht weiter eingelassen hat, so nehmen auch wir sie nicht wieder auf, um nicht oft Gesagtes aufs neue zu sagen, sondern folgen ihm auf dem von ihm eingeschlagenen Wege der Beweisführung aus der Natur der Sache. Von dem Begriffe des Amts und dem der Einsetzung aus bestreitet er S. 195 f. diejenigen, welche sagen, es sei Gottes Wille gewesen, daß sich das Amt der Gnadenmittel aus der Kirche heraus bilde, oder die Bindung der Gnadenmittelverwaltung an den gewissen Dienst gewisser Personen sei eine Einrichtung der Kirche: in beiden Fällen, behauptet er, komme es so zu stehen, daß nicht der Herr, sondern die Kirche das Gnadenmittelamt gemacht habe, was doch jene selbst verneinen. Eine Verrichtung werde erst dadurch amtlich, daß sie gewisser Dienst gewisser Personen werde, so daß also, wenn die Bindung der Gnadenmittelverwaltung an den gewissen Dienst gewisser Personen von der Kirche herrühre, das, was dieselbe amtlich macht, nicht von göttlicher Einsetzung, sondern aus kirchlicher Einrichtung stamme; und etwas einsetzen heiße, es seinem substantiellen Bestande nach fertig hinstellen und so der Entwickelung übergeben, wornach das Dasein einer amtlichen Gnadenmittelverwaltung, wenn der Herr die Herstellung derselben der geschichtlichen Entwickelung der Kirche überlassen haben soll, nur Wille und Absicht des Herrn, nicht aber seine That und Einsetzung heißen könne. Wir nehmen hier eine ganz andere Anschauung von der Kirche wahr, als die wir aus dem ersten Buche kennen. Dort hat der Verfasser darauf gedrungen, daß man die Kirche nie ohne den dreieinigen Gott, ihren permanenten und immanenten Lebensgrund, den Kirchenleib nie ohne

sein Haupt Christus denken dürfe. Jetzt aber erscheint die geschichtliche Entwickelung der Kirche wie ein selbstständiger Verlauf, welcher eine geschichtliche That Gottes nur zu seiner Voraussetzung hat, so daß alles, was nicht von dieser That Gottes her in die geschichtliche Entwickelung der Kirche übergegangen, sondern aus letzterer, wenn auch nach dem Willen ihres Urhebers, hervorgegangen ist, nur Werk der Kirche ist, nicht aber Gottes. Aber auch abgesehen davon leiden jene beiden Beweise an einer Schwäche. Allerdings wird eine Verrichtung erst dadurch amtlich, daß sie gewisser Dienst gewisser Personen wird; aber daraus folgt nicht, daß sie stetiger Dienst der selben Personen sein muß, um amtlich zu sein, so wenig ein obrigkeitliches Amt dadurch aufhört, Amt zu sein, daß es immer nur zeitweise diesem und jenem zu verwalten gegeben wird. Und etwas einsetzen heißt allerdings, es seinem substantiellen Bestande nach fertig hinstellen und so der Entwickelung übergeben; aber es ist auch dann seinem substantiellen Bestande nach fertig, wenn die Ordnung der Dinge, der es angehören soll, so gestaltet ist, daß es sich mit Nothwendigkeit aus ihr ergibt: wie die Obrigkeit eine göttliche Einsetzung ist, obgleich Gott nichts weiter gethan hat, als daß er die einheitliche Menschheit in ihre Geschlechter zertrennte und dadurch zu Völkern werden ließ, welche dann ohne Obrigkeit nicht sein konnten. Wenn also Dr. Kliefoth S. 197 sagt, es vertrage sich sehr wohl, daß Gott der ganzen Kirche die Gnadenmittel zugleich mit der Bestimmung gegeben habe, daß sie für die Verwaltung derselben ein Amt haben solle; so können wir, ohne die göttliche Einsetzung des Amts der Gnadenmittelverwaltung zu beeinträchtigen, Bestimmung in einem andern Sinne als dem eines Gebots verstehen, und die thatsächliche Gestaltung des Himmelreichs, durch welche der Herr dieses Amt eingesetzt hat, darauf zielen lassen, nicht daß die Kirche für die Verwaltung der Gnadenmittel ein Amt habe, sondern daß es eine amtliche Verwaltung derselben gebe.

Und hierin scheint uns nun der zweite Fehler in Dr. Klie-

foth's Unterſuchung des Gnadenmittelamts zu liegen. Der erſte war, daß er zwiſchen der Verwaltung des Wortes Gottes und der Verwaltung von Taufe und Abendmahl nicht unterſchied, weil er auf alle weſentliche Unterſcheidung zwiſchen dieſen beiden Gnadenmitteln und dem erſtern verzichtete. Der zweite iſt, daß es ihm nicht genügt, wenn es eine amtliche Verwaltung der Gnadenmittel gibt, ſondern daß er die Verwaltung derſelben an ein Amt gebunden wiſſen will, weil er blos von dem Gegenſatze des Gebens und Nehmens aus auf das Amt dieſer Verwaltung kommt: wozu ſich dann drittens der Fehler geſellt, daß er ſich dieſes Amt ſofort als einen ſtetigen Dienſt derſelben Perſonen denkt, als ein Predigtamt, wie wir es gewohnt ſind. Das eine Mal hat er unbenützt gelaſſen, was die unterſchiedliche Beſchaffenheit der Gnadenmittel für die Verwaltung derſelben mit ſich bringt; und das andere Mal hat er aus der gemeinſamen Natur derſelben für ihre Verwaltung hergeleitet, was nicht aus ihr folgt. Nicht aus der Natur der Gnadenmittel, daß ſie gegeben werden müſſen, um empfangen werden zu können, läßt ſich ihre mit der Gemeindlichkeit des chriſtlichen Lebens zuſammenhängende amtliche Verwaltung herleiten; wohl aber iſt ſie mit dieſer Gemeindlichkeit des Chriſtenthums unmittelbar gegeben, ohne daß es eines eigenen dahin lautenden Befehls des Herrn bedurfte. Denn ſie iſt überhaupt nicht geſetzlicher, ſondern verheißungsmäßiger Art. Damit, daß der Herr ſeinen Gläubigen den heiligen Geiſt gegeben hat, ſeine Gemeinde auf Erden aus ihnen zu machen, durch dieſe Heilsthat alſo, nicht durch ein ſonderliches Gebot hat er die Gemeindlichkeit des Chriſtenthums geſetzt. Sein Geſchenk, nicht ſein Gebot iſt es, daß ſie eine einheitliche Gemeinde bilden und nicht blos eine Summe von Einzelnen ſind; und an ſeiner Heilsordnung, welche Sache der Verheißung und ihrer Erfüllung iſt, nicht an einer zu ihr hinzukommenden Kirchenordnung verſündigt ſich deshalb, wer ſich von ſeiner einheitlichen Gemeinde vereinzelt. Dieſe Gemeindlichkeit des Chriſtenthums bringt aber auch eine amtliche Verwaltung des chriſtlichen Ge-

meinlebens mit sich, ohne daß es eines besondern Befehls deshalb bedurfte: es war genug, daß die Gemeinde, indem sie durch die Ausgießung des heiligen Geistes ward, an der von dem Herrn selbst im Voraus besonderten Zwölfzahl sofort auch schon den Anfang ihrer amtlichen Selbstverwaltung in sich hatte. Amtliche Verwaltung des christlichen Gemeinlebens ist übrigens mit amtlicher Verwaltung der Gnadenmittel nicht in dem Sinne eins und dasselbe, daß mit Bestellung der erstern alle Darreichung von Wort, Taufe, Abendmahl an ein hiefür gesetztes Amt gebunden wäre. Je einheitlicher sie das ganze Gemeinleben umfaßt, um so mehr kann es geschehen, daß Jemand an ihr betheiligt ist, ohne daß er mit Taufen und Abendmahlreichen zu schaffen hat; oder daß ein Anderer in den einzelnen Fällen tauft und Abendmahl reicht, ohne daß er selbst zu denen gehört, welche das Gemeinwesen amtlich zu verwalten haben. Es kann Vieles von des gemeindlichen Amts wegen geschehen, ohne daß es dessen Träger selbst thun; und Vieles kann von wegen der Gemeindlichkeit des Christenthums geschehen, in Widerspruch gegen die jeweiligen Träger des gemeindlichen Amts: und ist weder Ersteres noch Letzteres ein Bruch des Amts.

Mit dieser Herleitung und Auffassung des kirchlichen Amts befinden wir uns, auch abgesehen von ihrer bessern Uebereinstimmung mit der neutestamentlichen Schrift, Dr. Kliefoth gegenüber in einem zwiefachen Vortheile, erstlich in Bezug auf die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Aemter, welche sich thatsächlich herausgebildet hat, und zweitens hinsichtlich des rechten Gehorsams gegen das Amt. Dr. Kliefoth kommt S. 210, ohne daß er uns irgendwie darauf vorbereitet hat, auf eine Mehrheit kirchlicher Aemter und Gewalten zu sprechen. Nachdem er von der Verwaltung der Gnadenmittel gesagt hat, daß sie der Herr selbst an ein Amt gebunden, gewissen Personen als einen gewissen Dienst übertragen habe; so hören wir nun, daß sich auch die Liebesthätigkeit der Kirche in ein Amt fassen lasse und auch das Thun des Ordnens und Regierens in der Kirche in ein Amt gefaßt werden müsse, und daß auch diese

anderen Aemter mit ihrer Gewalt der Kirche gegeben seien so gut wie das Gnadenmittelamt mit seiner Schlüsselgewalt. Da Dr. Kliefoth bis dahin noch von keinem andern Amte, als dem Gnadenmittelamte gesagt hat, so begreift man nicht, wie nun diese anderen Aemter neben demselben zu stehen kommen, deren Ursprung doch nur der ist, daß dieses oder jenes kirchliche Thun in ein Amt gefaßt werden konnte oder gefaßt werden mußte, während angeblich die Verwaltung der Gnadenmittel schon von dem Herrn selbst in ein Amt gefaßt und so der Kirche übergeben worden war. Bei uns tritt diese Unzuträglichkeit nicht ein, da wir nur die amtliche Verwaltung des christlichen Gemeinlebens überhaupt zugleich mit diesem selbst gesetzt fanden, welche nun jede durch die Mannigfaltigkeit desselben erforderte Gestalt annehmen kann: aus ihr hat sich uns zufolge das sonderliche Amt der Gnadenmittel nur eben so herausgebildet, wie das Amt der kirchlichen Liebesthätigkeit, und geschichtlich ist ersteres später als letzteres aus der einheitlichen Verwaltung des kirchlichen Gemeinlebens besondert worden.

Das Andere, worin wir gegen Dr. Kliefoth im Vortheile sind, ist die Bestimmung des rechten Gehorsams gegen das kirchliche Amt. Weil Dr. Kliefoth nur vom Gnadenmittelamte herkommt, so sehen wir ihn S. 211 in dem Falle, den Gehorsam, welchen die Kirche diesem Amte schuldet, dahin einschränken zu müssen, daß ihm nicht derjenige Gehorsam gebühre, welcher dem Regieramte zukommt, ohne daß man weiß, welches denn der Gehorsam ist, den das Regieramt zu fordern hat. Und nachdem wir bis dahin nur davon gehört hatten, daß der Herr die Darreichung der Gnadenmittel an das hiefür eingesetzte Amt gebunden habe, lesen wir nun ebendaselbst, in dem Maaße als das Gnadenmittelamt die ihm vertrauten Schätze vernachlässige oder verderbe, sei die Kirche nicht blos berechtigt, sondern verpflichtet, ihm den Gehorsam zu versagen. Abgesehen davon, daß der Verfasser auch hier wieder von der Kirche in anderem Sinne redet, als wo er den dreieinigen Gott zu ihr gehören und ihren permanenten und immanenten Lebens-

grund sein ließ, indem ja sonst von einem Gehorsam der Kirche gegen das Amt keine Rede sein könnte, sieht man nicht ein, wie es der Kirche jemals zustehen soll, dem Amte den Gehorsam zu versagen, an welches der Herr die Verwaltung der Gnadenmittel gebunden hat. Für uns treten auch diese beiden Unzuträglichkeiten nicht ein. Da es die Ausgießung des heiligen Geistes ist, durch welche die Gemeindlichkeit des Christenthums und somit die amtliche Verwaltung des christlichen Gemeinlebens gesetzt worden; so hat weder das Gnadenmittelamt einen Anspruch auf Gehorsam voraus, welcher dann nachträglich begrenzt werden müßte, um den Anspruch der anderen Aemter nicht zu beeinträchtigen, noch hat die Verwaltung des christlichen Gemeinlebens überhaupt einen andern Anspruch auf Gehorsam, als welchen die Einzelnen, seien sie Träger eines kirchlichen Amts oder seien sie es nicht, der einheitlichen Kirche schulden. Die einheitliche Kirche aber ist nicht die örtliche oder zeitweilige, sondern die Gemeinde des heiligen Geistes. Daß sie hier und da, nun so nun anders ist, kommt von ihrem Leben im Fleische, vermöge dessen alle diejenigen Widersprüche zwischen ihrem immer gleichen Wesen und ihrer immer andern Erscheinung unausbleiblich sind, welche die sündige und nichtige Natur, darin sie lebt, mit sich bringt. Wider alles, was aus der angebornen Natur stammt, die Wahrheit der Kirche aufrecht zu erhalten, ist die Pflicht eines jeden Christen, und diese Pflicht hat jeder in der Weise der ihm vom Herrn gegebenen Stellung und Gabe zu erfüllen. Mag darüber die jeweilige amtliche Gestaltung des kirchlichen Gemeinlebens zu Grunde gehen, so ist doch nicht zu besorgen, daß das Amt selbst abhanden komme, da dasselbe für uns nicht eine gesetzliche Ordnung neben der Heilsordnung, sondern mit dieser selbst, nämlich mit der Gemeindlichkeit des Christenthums gegeben ist. Was im Sinne dieser durch den heiligen Geist gesetzten Gemeindlichkeit des Christenthums geschieht, kann nur dazu dienen, auch die amtliche Verwaltung des christlichen Gemeinlebens aufrecht zu erhalten.

Dr. Kliefoth setzt S. 205 den Fall, daß ein Häuflein

durch Verkommen der Kirche von dem ordentlichen Amte derselben geschieden ist, und fordert von ihm, daß es nichtsdestominder dem Befehle des Herrn nachkomme und für die Zeit seiner Isolirung ein Amt aus sich aufrichte. Aber solcher Forderung wird es nicht bedürfen, wenn das Häuflein wirklich die kirchliche Wahrheit gegen eine derselben entfremdete jeweilige Kirche behauptet, indem es dann die dem Christenthume wesentliche Gemeindlichkeit von selbst mit sich bringt, daß sich sein Gemeinleben amtlich, wenn auch vielleicht nicht gnadenmittelamtlich, nicht predigtamtlich, ordnet. Dieses aus ihm herausgesetzte Amt ist dann das ordentliche Amt, und nicht hat sich ein solches Häuflein dafür zu achten, als ob es von dem ordentlichen Amte der Kirche geschieden sei; und nicht blos für die Zeit seiner Isolirung hat es ein Amt aus sich herausgesetzt, welches aufhören müßte, wenn diese Isolirung aufhört, sondern die verderbte jeweilige Kirche wird sich zu dem dort in seiner Wahrheit behaltenen und darum auch amtlich recht bestellten Christenthume bekehren müssen. Ferner setzt Dr. Kliefoth S. 203 den andern Fall, daß die Kirche sich über die ein Amt verlangende Ordnung Gottes hinwegsetzte und Jeden nach Herzensgelüst taufen und predigen ließe, und meint, daß in solchem Falle die Gnadenmittel zwar Gnadenmittel bleiben, aber keinen Segen schaffen würden. Wir sagen dagegen, daß dieß die Kirche nicht thun könnte, ohne daß sie aufhörte, Kirche zu sein; eine Kirche aber, die keine mehr ist, hat auch keine Gnadenmittel mehr, wenn man gleich predigt und tauft und Abendmahl hält. Sie hätte sich aufgelöst in eine Summe von Einzelnen, welche dieß alles thun oder lassen können, und würde also nicht mehr sich, die Gemeinde Gottes, bezeugen und bethätigen durch die Einzelnen und an den Einzelnen. Wohl aber ist der andere Fall denkbar, daß nicht mehr der allein, den wir jetzt den Geistlichen nennen, predigte und taufte und Abendmahl reichte, ohne daß darum ein Befehl des Herrn gebrochen wäre, wenn es nur alles unter diejenige amtliche Selbstverwaltung der Kirche beschlossen bliebe, ohne welche die durch

den heiligen Geist gesetzte Gemeindlichkeit des Christenthums unmöglich ist.

Wenn nun die Gemeinde der Gläubigen ohne Wort Gottes, Taufe und Abendmahl gar nicht gedacht werden kann, wie wir früher gesehen haben, und die Gemeindlichkeit des Christenthums amtliche Selbstverwaltung der Gemeinde von selbst mit sich bringt, wie sich jetzt gezeigt hat; so werden wir darauf hin alles abweisen, was den Anschein gibt, als komme die Gemeinde der Gläubigen zu den Gnadenmitteln oder zum kirchlichen Amte erst hinzu. Diesen Anschein hat es aber, um nicht mehr zu sagen, wenn Dr. Kliefoth S. 213 ff. Gottes Wohnen in den Menschen und in den Gnadenmitteln oder in und unter den Menschen so unterscheidet, daß die Kirche zuerst als Inhaberin der Gnadenmittel und dann und hierdurch erst als Gemeinde der Gläubigen das Haus Gottes ist; oder wenn er darauf hält, daß die Kirche zuerst Heilsanstalt sein müsse, was sie durch das ordentliche Amt der Gnadenmittel sei, ehe sie hiedurch eine Versammlung der Frommen gebären könne. Wir verfallen, indem wir ihm darin widersprechen und es für eine genügende Bezeichnung der Kirche achten, daß sie die Gemeinde der Gläubigen sei, seinem S. 219 ausgesprochenen Urtheile, daß dieß reformirte Lehre, gegenwärtig aber Lehre derjenigen Lutheraner sei, welche nur in der Doctrin lutherisch, in allen practischen Bezügen aber pietistisch sind: wobei sich nur nicht begreifen läßt, wie diese Lutheraner in der Doctrin lutherisch sein können, wenn sie von der Kirche, den Gnadenmitteln und dem kirchlichen Amte reformirt lehren. Aber je mehr er selbst das Wesen der Kirche von dem der Gnadenmittel abhängen läßt, desto mehr können wir uns begnügen, hiewider auf unsere Untersuchung seiner Lehre von den Gnadenmitteln zu verweisen. Uebrigens däucht uns, er hätte an seiner Auffassung der Kirche, daß sie zuerst Heilsanstalt sei und dann hierdurch Gemeinde der Gläubigen werde, durch seinen eigenen Versuch irre werden sollen, den er S. 218 macht, dieß Verhältniß an der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche aufzuzeigen. Er sagt

nämlich, es könne sich gar wohl ereignen, daß die gegebene historische Kirche als Heilsanstalt recht gut sei, indem die Gnadenmittel und ihr Amt bei ihr in Ordnung sind, während sie zur Zeit wenige Gläubige und Fromme habe; und umgekehrt könne sich treffen, daß die Kirche zur gegebenen Zeit als Versammlung der Gläubigen recht gut sei und verhältnißmäßig viele fromme Glieder habe, während Gnadenmittel und Gnadenmittelamt zur Zeit nicht ganz lauter sind. Aber nicht darauf käme es an, ob die Kirche bei guter Ordnung der Gnadenmittel und ihres Amts doch nur wenige Gläubige haben, sondern ob sie auch ohne alle Gläubige sein kann; und nicht darauf, ob sie bei schlechtem Stande der Gnadenmittel und ihres Amts viele Fromme und Gläubige zählen, sondern ob Glaube und Frömmigkeit derselben lauter sein kann. Was soll das auch heißen, die Gnadenmittel und ihr Amt sind in Ordnung oder nicht in Ordnung? Nach Dr. Kliefoth sind sie das von Gott selbst Gegebene, welches die Kirche zum objektiven Hause Gottes macht. Hienach können sie selbst nicht so oder so sein. Die Meinung ist, daß ihre jeweilige Verwaltung dem entweder widerspricht oder entspricht, was sie ursprünglich und wesentlich sind, mit anderen Worten also, daß die jeweilige oder örtliche Kirche der einheitlichen, sich selbst gleichen Kirche mehr oder weniger unähnlich ist: was wieder eins und dasselbe damit ist, daß die Gemeinde des heiligen Geistes, die Gemeinde der Gläubigen, hier mehr dort weniger zu ihrer selbst Darstellung kommt. Man muß nur nicht meinen, die Verwaltung der Gnadenmittel sei gut, wenn auch die jeweilige Gemeinde ihrer Viele hat, welche die Wahrheit des göttlichen Worts durch die fleischliche Weise ihrer Handhabung und Verkündigung desselben unwahr machen. Die heilsame Wirkung dieses Mittels der Gnade, obgleich sein Vermögen zu wirken von der Frömmigkeit des Verwaltenden nicht abhängt, wird doch dadurch eben so gehindert, wie sie durch den Irrthum, welcher das Wort des Heils seiner wesentlichen Wahrheit entfremdet, gemindert wird. Und hinwieder kann das durch Irrthum entstellte Wort Gottes in dem

Maaße, als das Irrthümliche der jeweilig geltenden Lehre hinter der in ihr bewahrten einheitlichen Thatsache des Heils zurücktritt, immerhin doch seine heilsame Wirkung üben: wie denn der Vorzug unserer lutherischen Kirche nur darin besteht, daß ihr in dem geschriebenen Bekenntnisse, welches der entsprechende Ausdruck ihres Ursprungs ist, wie der Kirche überhaupt in der heiligen Schrift, die Möglichkeit gegeben ist, sich immer neu ihrer selbst, hiemit aber der lautern christlichen Wahrheit bewußt zu werden. Ob die jeweilige Kirche die Wahrheit des Heils durch Irrthum entstellt, oder ob sie dieselbe durch fleischliche Handhabung unwahr macht, in beiden Fällen steht es schlecht mit ihr, ohne daß man unterscheiden kann, ob sie dann eine gute Heilsanstalt und eine schlechte Sammlung der Gläubigen, oder ob sie eine schlechte Heilsanstalt und eine gute Sammlung der Gläubigen ist. Denn ob es vorzugsweise mit denen schlecht steht, welche die Gnadenmittel kirchenamtlich verwalten, oder mit denen, welchen sie dargereicht werden, trägt natürlich hiefür nichts aus.

Nach allem dem können wir nicht mit dem Verfasser sagen, die Kirche sei zuvörderst Inhaberin der Gnadenmittel, Heilsanstalt, und werde hiedurch eine Sammlung von Gläubigen. Aber darum trifft uns doch nicht, was er S. 220 den ihm hierin Widersprechenden Schuld gibt, daß man dann, weil sich die Gnadenmittel nicht aus der Gemeinde der Gläubigen herausseßen lassen, die Gnadenmittel auf die eine und die Kirche auf die andere Seite stelle. Vielmehr haben wir gezeigt, daß die neutestamentliche Gemeinde der Gläubigen ohne Taufe und Abendmahl eben so wenig als ohne das in der heiligen Schrift ein für alle Mal vorliegende Wort Gottes gedacht werden kann, und daß ihr diese Gnadenmittel nicht blos gegeben sind, damit sie Heilsanstalt sei, sondern weil sie sonst die Gemeinde der Gläubigen nicht wäre. Vor Allem, um die Gemeinde der Gläubigen zu sein, und dann, um sich als solche zu bethätigen, hat sie die Gnadenmittel. Wir sind also, was das Wesen der Kirche anlangt, am Ende unserer Untersuchung des zweiten

von Dr. Kliefoth's acht Büchern wieder bei demſelben Ergebniſſe angekommen, zu welchem uns die Unterſuchung des erſten geführt hat, und haben auf dem Wege derſelben dem Verfaſſer in folgenden Stücken widerſprechen müſſen:

Die altteſtamentliche Gemeinde hat weder der Gnade noch der Gnadenmittel ſchlechterdings entbehrt: ſie hat an dem Worte Gottes, wie es dort ergangen war, den Gegenſtand ihres rechtfertigenden Glaubens und das glaubenwirkende Mittel ſeiner Bezeugung gehabt. In der neuteſtamentlichen Gemeinde aber verhalten ſich Taufe und Abendmahl zum Worte Gottes nicht wie das Draſtiſche zum Discurſiven, ſondern am Worte Gottes hat das, was ihres Glaubens Inhalt iſt, ſeinen glaubenwirkenden Ausdruck, während ſich in Taufe und Abendmahl ihr gemeindlicher Beſitz des verklärt menſchlichen Lebens Chriſti bethätigt. Daß es eine amtliche Verwaltung dieſer Gnadenmittel gibt, rührt nicht davon her, daß ſie gegeben werden müſſen, um empfangen zu werden, noch iſt das Geben derſelben durch ein eigenes Gebot des Herrn an den Dienſt gewiſſer Perſonen gebunden; ſondern die Heilsthat der Ausgießung heiligen Geiſtes hat zugleich mit der Gemeindlichkeit des chriſtlichen Lebens auch die amtliche Selbſtverwaltung der Gemeinde und hiemit eine amtliche Handhabung der Gnadenmittel geſetzt, aber ſo, daß zwar Taufe und Abendmahl ihrer Natur nach nur von Gemeinde wegen, der Brauch des Wortes Gottes aber ſeiner Natur nach auch von wegen des einzelnen Gläubigen geſchehen kann.

Eschatologische Fragen.

Lieber S.! Du hast aus Anlaß meiner beiden Aufsätze über „das prophetische Wort und die Kirche" und „die Entrückung der Gläubigen" einige, besonders an den letzteren anknüpfende, Fragen an mich gerichtet, auf welche Du Antwort auf diesem Wege begehrst. Da Du mir die Erlaubniß gegeben hast, von Deinem Briefe beliebigen Gebrauch zu machen, so folgen hier zunächst Deine Fragen selbst, und das um so mehr, als sie Bedenken und Gedanken aussprechen, welche Du, wie es scheint, mit noch manchen Andern theilst.

„Es sind vornehmlich zwei Punkte, die mir unklar und bedenklich geblieben sind: 1) ist's schriftgemäß, daß das Judenvolk im Millennium verklärt d. i. „in die Unvergänglichkeit des Leibeslebens gewandelt" sein wird? 2) ist's schriftgemäß, daß die Heidenkirche im Millennium noch auf Erden ihren Platz haben wird, und zwar anders, als der HErr in den 40 Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt auf Erden gewesen?" Ueber beides erlaube mir ein paar Worte.

Vom Judenvolk ist's gewiß und unbestreitbar, daß es noch eine Zukunft hat: der müßte die Schrift brechen, der's leugnen wollte. Vom Judenvolk ist's ferner gewiß und unbestreitbar, daß es sich bekehren und zwar zu JEsu dem Christ bekehren wird, sowie daß das Judenvolk aus aller Welt Enden wird gesammelt, in's h. Land heimgebracht und dort wiederhergestellt werden: der müßte die Schrift auch brechen, der Eins davon leugnen wollte. Wie freilich das geschieht, in welchem Verhältniß Israel's Bekehrung und Wiederherstellung als Volk zu einander stehen, das ist unklar, und wäre wohl der Mühe werth, darüber genauer in der Schrift zu forschen. Gewiß aber und wie mir scheint unwidersprechlich ist dagegen, daß bei der Wiederkunft JEsu Beides geschehen ist. Denn wenn der HErr (Matth. 23, 29) sagt: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprechet: Gelobet sei, der da kommt im

Namen des HErrn — so ist gewiß, daß, wenn JEsus kommt, der aller Welt sichtbar erscheinen wird, gleichwie der Blitz ausgeht vom Aufgang bis zum Niedergang, den also Aller Augen, auch die Ihn gestochen haben, den alle Geschlechter auf Erden sehen werden (Apoc. 1, 7. Sach. 12, 10), — daß das Judenvolk dann bereits bekehrt, ein christliches Judenvolk sein muß. JEsus kommt nicht eher, als bis Israel jenen Lobgesang anstimmt. Und wenn ferner Petrus (Act. 3, 19—21) zur Buße und Bekehrung vermahnt, auf daß die Zeit der Erquickung mit JEsu Zukunft komme, so scheint mir's außer allen Zweifel gesetzt, daß die Bekehrung Israels vor JEsu Zukunft statt finden muß. Daß aber andrerseits die Sammlung und Wiederherstellung zu einem Volk auch vorher geschieht, ist aus Daniel und Johannis Apokalypse klar. Zweifelhaft nur ist, ob nach Analogie der Richterzeit Israels Bekehrung zu JEsu dem Christ das Erste und die Wiederherstellung im h. Lande das Zweite ist, oder ob Israel's Hunger und Durst nach dem Worte Gottes und eine beginnende religiöse Umkehr das Erste, die Sammlung das Zweite und das Dritte erst eine im Augenblicke der Zukunft JEsu geschehende Bekehrung zu JEsu dem Christ sein wird. Doch dem mag sein wie ihm will, mit JEsu Zukunft ist Israel ein christliches Judenvolk.

Du schließt nun daraus, weil christlich, so muß es auch mit JEsu Zukunft verklärt, also in die Unvergänglichkeit des Leibes umgewandelt sein. Aber dem stehen doch wohl gewichtige Bedenken entgegen. Vor Allem, ist's möglich, daß eine verklärte Gottesgemeinde auf der unverklärten Erde wohnen kann? Ja daß eine solche Gemeinde erscheinen kann, wie JEsus in den 40 Tagen sich hat sehen lassen und geredet hat mit den Seinen, ist gewiß. Aber wie soll sie ihren bleibenden Wohnsitz dort haben? Und ferner, wie reimt sich damit der Propheten Wort vom Millennium? Wie ist's möglich, daß dann Geburten geschehen? Daß Erziehung, Ackerbau, Häuserbau, Säen und Ernten stattfindet? Daß Hirten da sind, die das Vieh auf die Weide treiben? Daß Sterbefälle vorkommen?

Statt vieler Beispiele cf. nur Jes. 65, 19—25. 11, 6—9. Sollte nicht die Anschauung der Schrift vielmehr die sein, daß eine restitutio in die Zeit der Patriarchen und in die vorsündfluthliche Zeit geschehen wird? Die Menschen leben so lange, daß, wer mit 100 Jahren stirbt, als ein Kind gestorben heißen wird; die Fruchtbarkeit und der Kindersegen der Menschen ist der Urzeit gleich, der Segen trieft auf den Fluren wie im Anfang, die unvernünftige Creatur ist dem Menschen wieder willig und fröhlich dienstbar geworden u. s. f. Das ist die Anschauung, die sich mir aufdrängt; aber wo stimmt auch nur Eines Propheten Wort damit, daß das Judenvolk mit der neuen verklärten Leiblichkeit umkleidet ist? Wolltest Du aber der Propheten Schilderungen bildlich nehmen, dann nimmst Du Dir den Boden unter den Füßen, und Du wirst davon selber nichts wissen wollen. Darum ist meine erste Frage: ist's schriftgemäß, daß das Judenvolk, der christliche Gottesstaat, das Reich Israel im Millennium verklärt sein wird?

Und meine zweite Frage betrifft die Heidenkirche: ist's schriftgemäß, daß diese im Millennium ihren Platz auf Erden hat? Auberlen's Anschauung darüber kennst Du. Nach ihm wird die Christenheit unter den Verfolgungen des Antichrists etwa eine Gestalt gewinnen, wie in der Zeit der Verfolgungen durch die römischen Kaiser, und wird die Noth und Trübsal immer größer und schrecklicher werden, bis endlich der HErr erscheint und seine Gemeinde nach diesen Verfolgungen zu sich in den Himmel entrückt. Von da aus gestaltet sich das Verhältniß der oberen verklärten Gemeinde zu der unteren, dem christlichen Gottesstaat Israel, wie es nicht lieblicher dargestellt werden kann, als etwa Apoc. 7. Da ist V. 5—8 gezeigt, wer auf Erden das Gottesreich bildet, nämlich die 144000 Israeliten, die genau nach ihren Stämmen bezeichnet werden, damit man sie nicht für Heidenchristen halte, und dem gegenüber sehen wir V. 9 f. die obere Gemeinde der Verklärten im Himmel. (Denn Deine Bemerkung, daß die Entrückung und Zukunft des HErrn

da noch nicht geschehen sei, weil nur Seelen es seien, erledigt sich wohl durch die Hinweisung darauf, daß bereits das 5. Siegel vorüber, das 6. aber angebrochen ist cf. 6, 12—17.) Ebenso sind 14, 1 die 144000 Israeliten mit dem Lamm auf dem Berg Zion, und 14, 2 ff. sehen wir wieder die obere verklärte Gemeinde im Himmel. Aber schon diese letztere Stelle führt auf das gegenseitige Verhältniß. Denn hier sehen wir bereits einen Verkehr: die 144000 lernen von den Verklärten im Himmel. Das wird noch deutlicher Apoc. 20, 4 ff., wo das Millennium geschildert wird, und zwar, wie Auberlen so schön sagt, als Reisehandbuch für die Heidenchristen, während der Prophet Daniel es für Israel ist; darum auch Daniel die Herrschaft Israel's auf Erden als Königreich zeigt, während Johannes die Herrschaft der Himmlischen über die untere Gottesgemeinde zeigt. Die Herrschaft hier und den Verkehr dort können wir am besten aus JEsu Verkehr mit seinen Jüngern in den 40 Tagen zwischen Ostern und Himmelfahrt uns vorstellen: JEsus läßt sich sehen unter den Seinen und redet mit ihnen vom Reich Gottes (Act. 1, 3). So werden die Heiligen vom Himmel der Gemeinde im h. Land erscheinen, mit ihnen verkehren, sie unterweisen, mit ihnen sich freuen: aber ihr Aufenthalt ist im Himmel. Die Heidenkirche hat im h. Land auf andere Weise Nichts zu thun. Bei uns geht's himmelan, und vom Himmel aus werden wir herrschen über die untere Gemeinde: aber das Land der Verheißung geht uns Heidenchristen sonst Nichts an. Denn zweierlei scheint mir gewiß. Wir Heidenchristen werden mit JEsu Zukunft verklärt sein laut 1. Cor. 15, 51 ff. und 1. Thess. 4, 17: so gewiß als alle Propheten Israel im Millennium bekehrt, gesegnet, zurückgebracht auf die Zeit der Väter, aber nicht verklärt, weil sterblich, sein lassen. Ist's aber so, was soll dann eine verklärte Gemeinde auf unverklärter Erde? Mag immerhin das h. Land gesegnet und von Segen triefend sein, verklärt ist's erst am letzten Ende nach dem allgemeinen Weltbrand, erst wenn 2. Petr. 3 eintritt. Darum ist meine zweite Frage: ist's schriftgemäß, daß die Heidenkirche im Mil-

lennium noch ihren Platz auf Erden haben wird, und zwar anders als vom Himmel aus regierend? anders als wie der HErr in jener Zwischenzeit auf Erden gewesen?

Es hat Dich, lieber Freund, zunächst ein praktisches Interesse zu Deinen Arbeiten, davon die Rede ist, geführt: Du bekämpfst den Irvingianismus. Mir geht's geradeso. Denn Du wirst ja wohl von den Bestrebungen wissen, die von einem Theil Würtemberg's ausgehend auch manche unserer Gemeindeglieder und zwar bessere in unsern Grenzgemeinden bewegen; ich meine die Bestrebungen, die in der Süddeutschen Warte ihr Organ finden und zu ihrem Wahlspruch „die Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem" machen. Ein hoher Ernst spricht sich in dem Mann aus, der an der Spitze der Bewegung steht, und um so mehr ist's zu beklagen, daß der wohlmeinende Sinn auf Irrbahnen separatistischer Art gekommen ist, und das arme Volk auf Nebenwege geführt wird. Aber es ist der ganzen Bewegung die Spitze abgebrochen, sobald aus der Schrift nachgewiesen ist, daß Wiederherstellung im h. Lande dem Volk Israel verheißen ist, wir Heidenchristen aber im h. Lande unsere Heimath nicht haben, sondern im Himmel, von wo aus wir auf Erden mit der israelitischen Christengemeinde verkehren und unter ihr erscheinen können. Ich weiß wohl, daß der Gedanke immer mehr ausgesprochen wird, als wenn die Kirche in Israel zur Zeit des Antichrists und nachher einen Bergungsort haben werde, und der Gedanke spricht zuerst an: aber wo steht davon Etwas geschrieben? Freilich im Millennium werden die Heiden an Israel sich anschließen; da werden viele Völker sagen (Jes. 2, 3): Kommet, lasset uns auf den Berg des HErrn gehen, zum Hause des Gottes Jakob, daß Er uns lehre seine Wege, und wir wandeln auf seinen Steigen. Da werden (Sach. 8, 23) zehn Männer aus allerlei Sprachen der Heiden einen jüdischen Mann bei dem Zipfel ergreifen und sagen: Wir wollen mit euch gehen, denn wir hören, daß Gott mit euch ist. Denn dann wird erst die rechte Missionszeit angebrochen sein. Aber wo steht ein Wörtlein in der Schrift, daß wir Heiden-

christen, wir Glieder der Heidenkirche im h. Land etwas zu thun haben? wo ist eine Verheißung für uns, die anderswohin als zum Himmel weist? Der „Christenbote", der in Würtemberg wacker kämpft, auch immer mehr für kirchlichere Richtung und Gestaltung, und der darum schon mehrmals gegen die Bestrebungen der Süddeutschen Warte sich ausgesprochen, hat in einem Artikel einmal solch Unternehmen ein Attentat genannt gegen verbriefte Rechte Israel's. Mich dünkt, wir begehen etwas Aehnliches, wenn wir das Ziel der Heidenkirche in's h. Land versetzen, da doch das Millennium auf Erden den Juden und den ihnen sich anschließenden Heiden gehört. Wir die Heidenkirche haben unsere Heimath bei JEsu im Himmel, wenn wir auch immerhin mit dem Lamme auf Erden, nämlich im h. Land erscheinen und verkehren werden.

Das, lieber Freund, sind einige Bedenken, die mir gekommen sind, als ich Deinen Aufsatz las u. s. w."

Hierauf denn eine kurze Erwiderung.

Du wirst mit mir einverstanden sein, lieber Freund, daß die Schrift, wie sie überhaupt nicht für Neugierde oder auch Wißbegierde geschrieben ist, sondern für Heilsbegierde, so auch ihre eschatologischen Belehrungen in diesem Sinne aufgenommen und beurtheilt wissen will. Wir dürfen also nicht erwarten, Aufschlüsse über die äußeren geschichtlichen Vorgänge der Endzeit als solche zu finden; sondern was sie sagt, dient Alles nur der Ermahnung, Warnung, Tröstung der Gemeinde. Nur so weit als und in der Gestalt, in welcher es hiezu erfordert ist, gibt sie Geschichte der Endzeit. Da die Jünger den Herrn fragten nach dem Wann? und Wie? der Gerichtsvorgänge, antwortete dieser mit der Warnung: Sehet zu, daß euch nicht jemand verführe (Matth. 24, 3. 4); und nur mit dieser praktischen Absicht gibt er dann die folgenden Unterweisungen. Ich möchte deßhalb weder Daniel noch Apokalypse ein „Reisehandbuch" sei's für die Judenchristen, sei's für die Heidenchristen, nennen, noch diese Bezeichnung „schön" finden. Es ist beides für die Gemeinde Gottes geschrieben, und beides zu Warnung,

Ermahnung und Trost geschrieben. Dieß soll als erinnernde Vorbemerkung gesagt sein, damit uns nicht auffallend erscheine, wenn einzelne Thatsachen uns nicht klar auseinander treten oder vorstellig werden wollen.

Deine erste Frage beanstandet die Schriftgemäßheit des Satzes, „daß das Judenvolk im Millennium verklärt" sein werde. In dieser Form beanstande ich ihn nicht nur, sondern muß ihn verneinen. Denn nicht um das „Judenvolk" handelt es sich, sondern um das christliche Israel oder die israelitische Gemeinde Jesu Christi. Da ist nun nach der Schrift nicht unsicher — wie Du es darstellst — sondern gewiß, daß Israel nicht erst durch die Zukunft Jesu bekehrt werden, sondern bei derselben bereits bekehrt sein wird. Du hast in einem vorhergehenden Theil Deines Briefes meinen aus der Schrift gegen die Irvingiten geführten Nachweis, daß die Bekehrung Israel's der Entrückung der Gläubigen — und diese fällt ja mit der Erscheinung Jesu Christi zusammen — vorangehen werde, genügend befunden. So ist also Israel, auch nach Deinem Zugeständniß, bei der Erscheinung des Herrn christlich und wird es nicht erst. Ist es dieß aber, dann muß die Thatsache der Wiederkunft Jesu auch dem zur Gemeinde der Glaubensgerechtigkeit gesammelten und hergestellten Israel etwas austragen. Das kann aber nichts Anderes sein, als daß, nachdem die Gottesgemeinschaft des Personlebens hergestellt ist, auch das Naturleben in dieselbe aufgenommen d. h. also verklärt werde. Denn nach jenem gibt es nichts weiteres, das etwas Neues brächte, als dieses; kein Mittelding. Die Wiederkunft Jesu entnimmt die Gemeinde der Anfechtung des Argen — also der Sünde und dem Tode. Das muß also auch für Israel gelten, wenn es Gemeinde Jesu Christi geworden ist. Das sind Sätze, die aus dem Ganzen der Heilsgeschichte, die vor Allem aus den Thatsachen des Lebens Jesu Christi so gewiß und unfraglich sind, daß ich sie wohl nicht erst nachzuweisen nöthig habe, und am allerwenigsten Dir, dem ja das ihnen zu Grunde liegende Verständniß der Heilsgeschichte vertraut und geläufig ist. Du

wendest „vor Allem" die Unmöglichkeit ein, daß „eine verklärte Gottesgemeinde auf der unverklärten Erde wohnen könne". Ich bekenne: mir wäre die Frage „ist's möglich?" nicht die erste, sondern die letzte. Denn die erste und zweite geht billig auf die Schrift und auf die innere Nothwendigkeit der Sache. Aber wer sagt auch, daß die verklärte Gemeinde auf unverklärter Erde wohne? Ist das Naturleben der Gemeinde verklärt, dann auch ihre Stätte. Wie sich diese zur unverklärten Erde, wie sich der Lebensstand jener zu dem der außergemeindlichen Menschheit verhalten werde, das weiß ich nicht, macht mir auch keine Sorgen; denn ich brauche dieß nicht zu wissen; solche auf das Aeußerliche gehende Fragen tragen nichts aus für die Sicherung unseres Heilsstandes, sollen also der Neugierde überlassen bleiben. Aber Du berufst Dich auf die alttestamentliche Weissagung, beispielsweise auf Jes. 11, 6—9. 65, 19—25 verweisend. Laß mich hinzufügen — um bei demselben Propheten zu bleiben — Jes. 25—27. 60. „Wie ist's möglich — hältst Du der Behauptung von dem verklärten Lebensstand der israelitischen Gottesgemeinde entgegen — wie ist's möglich, daß dann Geburten geschehen? Daß Erziehung, Ackerbau, Häuserbau, Säen und Ernten stattfindet? Daß Hirten da sind, die das Vieh auf die Weide treiben? Daß Sterbefälle vorkommen?" Meinst Du denn wirklich, die prophetischen Schilderungen seien dazu da, daß wir uns Solches daraus abnehmen sollen? Du bist zwar dessen so gut wie gewiß, daß ich von bildlicher Fassung derselben selbst „nichts werde wissen wollen". Da muß ich Dir freilich bekennen, daß ich sie doch so nehme, und ich denke, mit gutem Recht, und ohne mir „den Boden unter den Füßen zu nehmen". Vielmehr gewinne ich erst hiedurch rechten, sicheren Boden. Denn auf welchem schwankem Boden geht Deine eigentliche Auffassung einher! Du denkst Dir den verheißenen Stand der Dinge als „eine restitutio in die Zeit der Patriarchen und in die vorsündfluthliche Zeit". Für's erste ist das eben nur ein Einfall, aber keine Schriftwahrheit. Denn wo ist auch nur eine Andeutung davon? Zum andern sind beide

Zeiten, dächte ich, zu verschieden, als daß wir sie so ohne Weiteres zusammennehmen könnten: jene eine Zeit des Völkerlebens, diese die der völkerlosen Menschheit. Drittens, haben denn damals — ich bleibe bei den von Dir citirten Beispielen — Wolf und Lamm zusammengeweidet? Die Löwen Stroh gegessen wie ein Rind und die Schlangen Erde, und sind unschädlich gewesen (Jes. 65, 25)? Haben damals kleine Knaben Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander getrieben? und sind Kühe und Bären mit einander auf die Weide gegangen u. s. w. (Jes. 11, 6 ff.)? Oder meinst Du, wenn es auch nicht damals so gewesen, so werde es doch wenigstens in jener zukünftigen Zeit so sein? Nun, dann ziehe auch alle Consequenzen davon. Weigere Dich dann nicht zuzugestehen, daß der ganze physische Organismus jener Bestien dann verändert sein wird. Denn wie sie jetzt sind, können Löwen nicht von Stroh, noch Schlangen von Staub leben. Dann nimm auch an, daß man dann Häuser nicht aus Holz und Stein, sondern aus Erz und Eisen bauen wird (Jes. 60, 17); nimm an, daß die Sonne nicht mehr scheinen, noch der Mond mehr leuchten wird (Jes. 60, 19) u. s. w.! Aber ich denke, Du siehst selbst, daß die Schilderungen uneigentlich zu nehmen sind. Der Prophet erschöpft sich in Bildern und einzelnen Zügen, um einen Lebensstand der Gottesgemeinschaft, des Friedens und der Freude zu schildern, wo kein Uebel noch Widerstreit mehr sein wird — weil keine Sünde und kein Tod. Denn das sagt er ausdrücklich. Es wird der Tod dann verschlungen sein und mit ihm alles Leid (Jes. 25, 8): darum wäre ein Tod mit hundert Jahren der Tod eines Knaben oder eines Sünders (Jes. 65, 20). Dieß will diesem letzten Zug entnommen sein, und nicht daß welche mit hundert Jahren sterben. Ist aber kein Tod und kein Uebel mehr da, dann auch keine Sünde. Wie könnte sonst auch die Herrlichkeit des HErrn so gegenwärtig und zwar verklärend gegenwärtig sein, wie es dann doch nach der Schilderung des Propheten der Fall ist (vgl. z. B. Jes. 60)? Jedoch, ich brauche wohl hierüber nichts mehr

zu sagen, sondern darf mich begnügen, Dich nur noch auf den inzwischen erschienenen Schluß des Schriftbeweises (vergl. II, 2 S. 526 f.) zu verweisen. Du wirst zugestehen: Das Alles sind nur Farben, nach denen die Hand des Propheten greift, um den jenseits aller Schilderungsmöglichkeit liegenden Lebensstand der Verklärung zu malen. Wie wollte, wie konnte er anders? Daß er in Begriffen wie: Friede, Freude, Gottesgemeinschaft u. s. w. reden sollte — das wirst Du nicht von ihm verlangen. Er muß die Gedanken in Vorstellungen kleiden. So müssen wir den Bildern der Vorstellung die Gedanken entnehmen. Was aber den Bestand der Verklärung, der Gegenwart der Herrlichkeit des Herrn bedingen werde, das sagt er ausdrücklich Cap. 11: es ist die Gegenwart des Sohnes David's, des Königs Israel's, also die Gegenwart des wiedergekommenen Herrn Jesus Christus in seinem Gottesreich auf Erden. Damit stimmt denn auch die Hoffnung der Patriarchen, wie sie Hebr. 11, 10. 16 bezeichnet ist; denn die festgegründete Stadt, das himmlische Vaterland, darnach jene ausschauten, deren gläubige Hoffnung doch durch die Verheißung auf einen Segenstand gewiesen wurde, der auf der Erde sich verwirklichen sollte, war nichts Anderes als eben dieses: die Herstellung der verklärten Gottesgemeinde, die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden.

Damit habe ich, denke ich, Deine erste Frage genügend beantwortet.

Deine zweite Frage lautet: „ist's schriftgemäß, daß die Heidenkirche im Millennium ihren Platz auf Erden hat?" Du entnimmst der Schrift die Ansicht, daß nach der Parusie Christi die Heidenchristen bei Christo im Himmel verklärt lebend die obere Gemeinde bilden werden, welche herrschend über der unteren, israelitischen, unverklärten Gottesgemeinde walten wird. Es scheint wohl, daß diese Anschauung im südwestlichen Deutschland weiter verbreitet ist; aber sie ist, so viel ich sehe, ganz und gar nicht schriftgemäß. Bin ich mit meiner vorigen Ausführung im Rechte, dann ist bereits auch diese Anschauung als

unrichtig bewiesen. Aber fassen wir sie für sich in's Auge! Eine verklärte Gottesgemeinde im Himmel bei Christo, während die Gottesgemeinde auf Erden unverklärt ist — stimmt das mit der übrigen Schriftanschauung? Nicht zu einem Theil seiner Gemeinde, sondern zu seiner Gemeinde schlechthin kommt der Herr. Und nicht betet die Gemeinde: Hol' uns! sondern: Komm' Herr Jesu! Also zu seiner Gemeinde auf Erden kommt der Herr, zu seiner ganzen, einigen. Er kommt nicht, um wieder in den Himmel d. h. aus der Welt zu gehen, sondern um in der Welt zu bleiben, also auf Erden zu bleiben; denn die Erde ist die heilsgeschichtliche Stätte der Welt. Wenn er kommt zu bleibendem Dasein, sollen die Gläubigen — so Todte wie Lebende — zu ihm gesammelt werden, um bei ihm zu sein; alle Gläubigen, alle in der Aehnlichkeit seines Standes der Verklärung. Also wir werden dann alle bei ihm sein auf Erden. Ist die verklärte Stätte seiner Weltgegenwart das heilige Land, dann werden wir dort sein. Da entstehen freilich Fragen die Menge; aber sie gehen uns nichts an. Das Nöthige und Gewisse ist nur: Der Herr kommt auf die Erde zur Aufrichtung seines Reichs, und wir werden alle zu ihm gesammelt, um bei ihm zu sein, in dieser Welt, also auf Erden, auf welcher doch zugleich der verklärten Gemeinde des Herrn die außergemeindliche Menschheit gegenüberstehen wird. Freund D. findet, wie Du mir schreibst, in diesen Sätzen Manches „unklar". Ich auch. Der Tag wird es klar machen. Es wäre Dir für praktisch-polemische Zwecke gegen die Verkehrtheiten der Partei der Süddeutschen Warte gelegener, wenn gewiß wäre, daß wir Heidenchristen mit dem heiligen Lande schlechterdings nichts zu schaffen haben. Allein wir müssen Verirrungen nicht die andere Einseitigkeit gegenüberstellen; sonst erhalten jene ein relatives Recht. Wir sind eben doch eingepflanzt in den Oelbaum Israel's, Abraham ist auch unser Vater geworden, so daß wir zum σπέρμα Ἀβραάμ, zum λαός gehören. Darnach bestimmt sich auch jene Aussicht. Es ist genug, jenen Irrenden entgegenhalten zu können, daß wir nicht an die Stelle Israel's

getreten sind, also nicht ausschließlich und früher eine Anwartschaft auf jenen heiligen Boden haben, ehe der nun auf Heidenboden stehende Oelbaum, dessen Zweige wir ja nur sind, in jenes Land wieder verpflanzt sein wird. Am allerwenigsten haben wir ein Recht, nach eigenem Ermessen die Zeit der Niederlassung darin zu erwählen. Und wie unnöthig ist dieß, da doch auch uns die große Verheißung Matth. 24, 31 gilt!

Um Deinen Satz von der Herrschaft der verklärten Heidenkirche vom Himmel aus vorstellig zu machen, berufst Du Dich auf Jesu vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Die Vergleichung paßt zwiefach nicht. Jesus ist verklärt worden, um vorläufig aus der Welt zu gehen und verklärt bei Gott zu sein, bis er wiederkommen soll; da sind jene vierzig Tage nur eine Wartezeit. Die Gemeinde wird verklärt, wenn Christus wiederkommt, um in der Welt zu sein. Was soll für sie also eine ähnliche Wartezeit? Das ist das Eine. Das Andere aber ist dieß: war Jesus damals im Himmel oder auf der Erde? Unfraglich das Zweite. Wie kann also dieser sein verklärter Zwischenstand auf Erden zum Vorbild für das Sein der verklärten Gemeinde im Himmel dienen? Daß dann, wie ich in der Schrift finde, auch die Stätte der auf Erden seienden Gemeinde verklärt sein wird, während doch damals bei Jesus nichts Aehnliches der Fall gewesen, braucht Dich nicht irre zu macheu. Denn dort begann eben erst die Palingenesie der Welt in Jesu Leiblichkeit, von welcher aus jene von ihm gewirkt wird. Hat er ein bleibendes Sein in der Welt, dann wandelt er auch die Stätte seiner inweltlichen Gegenwart in die Gleiche seines Leibeslebens. Von ganz anderem Gewicht, wie billig, als das Bisherige müßte sein, wenn Deine Schriftbeweisführung im Rechte wäre. Aber sie ist es nicht.

Du berufst Dich nämlich auf Apokal. 7. Hier werden allerdings untere und obere Gemeinde — um so zu reden — einander gegenübergestellt, oder vielmehr beide dem Seher zum Trost vor Augen gestellt. Die auf Erden versiegelten 144,000 (V. 3 ff.) sind die Darstellung des christlichen Israel — das

habe ich nie geleugnet. Der Seher soll daraus den Trost gewinnen, daß die Gemeinde Jesu Christi in den Zeiten der letzten Drangsale als israelitische bewahrt werden wird. Im Himmel aber sieht er unzählige Schaaren Seliger aus allerlei Völkern (V. 9 ff.). Aber wo liesest Du denn, daß diese in verklärter Leiblichkeit sind? Daß sie weiße Gewänder und in den Händen Zweige haben, wird doch wohl kein Grund dafür sein sollen? Denn was der Seher, der nach Art der alttestamentlichen Propheten schreibt, mit diesen Versinnbildlichungen seiner Gedanken sagen wollte, werde ich Dir nicht erst auseinanderzusetzen nöthig haben. Ich muß dabei bleiben: es sind die „Seelen" der aus der großen Trübsal Gekommenen und zum Frieden Eingegangenen. Weil sie darin treu geblieben sind und ihre Sünde abgewaschen haben im Blute Christi, darum sind sie bei Gott (V. 14 f.). Du hältst diese Deutung „durch die Hinweisung erledigt, daß das 5. Siegel vorüber, das 6. aber angebrochen ist". Das hatte ich nicht übersehen; aber dieß entscheidet, so viel ich sehe, unsere Frage ganz und gar nicht. Zwischen das 6. und das 7. Siegel sind die beiden Bilder der irdischen und der himmlischen Gemeinde zwischen eingeschoben. Denn so ist die Sache. Nun fragt sich's: in welcher Absicht? Das siebente Siegel bringt das Ende schlechthin: die selige Stille nach den Stürmen der Endzeit (8, 1). Weiter beschrieben wird das Ende nicht. Denn Du wirst damit übereinstimmen, daß die sieben Posaunen nicht neue Vorgänge bringen sollen, welche zeitlich auf die Stille folgen. Wie aber das siebente Siegel (8, 1) das Ende überhaupt bringt, ohne daß unterschieden wird zwischen Vollendung der Gemeinde und Vollendung der Welt, so zeichnet das sechste Siegel (6, 12—17) das Endgericht überhaupt, ohne daß unterschieden wird zwischen dem Gericht über den Antichrist und dem letzten Gericht über den Satan und seine gottfeindliche Menschheit. Da war nun nöthig, daß der beim Anblick solcher schweren und allgemeinen Gerichte erschütterte und geängstete Seher deß vergewissert wurde, daß in solchen Drangsalen die Gemeinde Jesu

bewahrt bleiben wird. Dem dienen jene beiden Bilder des 7. Capitels. Sie wird bewahrt bleiben auf Erden und reiche Schaaren Geretteter im Himmel zählen. Aber vollendet ist sie damit noch nicht. Denn das Ende folgt erst mit dem siebenten Siegel (8, 1). Welches die Endgestalt der Gemeinde sein werde, war hier nicht zu sagen; das folgt erst an einem späteren Ort. Was wir also lernen, ist dieß: die Heidenkirche wird große Schaaren treuer Bekenner Jesu in den letzten Drangsalen in den Himmel schicken, während die Gemeinde Jesu in Israel vor den Stürmen bewahrt bleiben wird. Davon also, daß im „Millennium", wie Du zu sagen pflegst, die Heidenkirche leiblich verklärt vom Himmel aus walten wird, während die israelitische Gemeinde noch unverklärt auf der Erde steht, ist hier nichts zu lesen.

Eben so wenig 14, 1 ff.. Hier begegnen uns zwar wieder jene 144,000 und zwar beim Beginn der antichristischen Zeit; aber von einer himmlischen Gottesgemeinde, geschweige von einer verklärten, geschweige von einem Verkehr zwischen dieser und jener kann ich nichts finden. Freilich hört der Seher eine Stimme wie vieler Wasser und gewaltiger Donner, ein Lied der himmlischen Chöre. Es ist das Gotteslob, das die Geister im Himmel singen, und das auf Erden Niemand lernen kann als jene Gottesangehörigen, die 144,000. Natürlich. Sie allein bekennen sich zu Gottes Heilsthaten; sie allein auch können sie preisen. Von einer „verklärten" Gemeinde im Himmel steht also nichts da, und nichts von einem „Verkehr". Oder hast Du diesen in dem „Lernen" finden wollen? Meinst Du, die himmlischen Chöre sängen der Gemeinde auf Erden jenes neue Lied vor? Der Seher hört jene singen; daß die 144,000 sie singen hören, lesen wir nicht. Dann müßte ja auch, weil es heißt, daß sonst Niemand dieß Lied lernen konnte, außer jenen 144,000 (V. 3), ein solcher Verkehr des Lehrens zwischen der verklärten Gemeinde und der antichristischen Menschheit sein, was keiner Widerlegung bedarf.

Und endlich in der Schilderung des „Millenniums"

Apok. 20, 4 ff. ist nicht von einer Herrschaft der verklärten Gemeinde im Himmel über die unverklärte auf Erden die Rede; denn von einer solchen lesen wir ganz und gar nichts; sondern nur, daß die Gläubigen dann im Leben stehend d. h. auferweckt zum Leben der Verklärung mit Christo herrschen werden.

Damit wäre denn wohl auch Deine zweite Frage beantwortet.

Du machst aus jenem Herrlichkeitsstand der Gottesgemeinde auf Erden einen irdisch-sinnlichen Segensstand und eine Zeit der Mission. Wie sehr mit Unrecht jenes, habe ich gezeigt. So denn auch mit Unrecht dieses. Denn die Weissagung Sacharja (Cap. 8 V. 23), daß die Völker sich dann an Israel und zu Jerusalem halten werden, enthält nichts von missionirender Thätigkeit der Gemeinde, sondern daß die durch die Gegenwart Gottes gegebene Vollendung ihrer Gottesgemeinschaft sie so herrlich darstellen wird vor den Völkern, daß diese dadurch zu gläubigem Anschluß und Untergebung unter die verherrlichte Gottesgemeinde bestimmt werden.

Wie Du die Zukunft der israelitischen Gottesgemeinde einseitig irdisch fäßst, so die der heidenchristlichen einseitig himmlisch. Darin stimmst Du so ziemlich mit der irvingitischen Eschatologie überein, welche die verklärte Gemeinde von oben her über die zu gesegnetem aber irdischem Friedensstand erneuerte Völkerwelt auf Erden herrschen läßt. „Die Juden" aber „werden in der zukünftigen Weltordnung das Mittelglied zwischen der verklärten Kirche der Auswahl und den übrigen Völkern der Erde bilden" (vgl. Böhm, Schatten und Licht in dem gegenwärtigen Zustande der Kirche 1855. S. 199). Du fragst zwar kühnlich: „wo ist eine Verheißung für uns, die anderswohin als zum Himmel weist?" Aber ich begreife diese Frage nicht. Der ganze Artikel von der Wiederkunft Jesu antwortet Dir. Und dazu kommen die einzelnen Verheißungen von den Makarismen bei Matthäus an, die doch auch für uns gelten und von dem „Himmelreich" Christi auf Erden handeln, und von der zweiten Bitte des Vater Unser an, bis zu der Endweissa-

gung Jesu Matth. 25 und bis zur großen Weissagung vom neuen Jerusalem, das aus dem Himmel auf die Erde kommt, und vom Wohnen Gottes unter den Menschen: diese alle heißen uns nur so zum Himmel blicken, daß wir dort unsern Herrn wissen, bei dem wir jetzt sein sollen im Geist und nach dem Tode sein werden, den wir aber auch von dort her kommend erwarten sollen. Solche Zukunft möge auch uns beschieden sein, mein Lieber, bis dahin aber unsere Stätte bei Christo im Himmel. So lange wir aber hienieden weilen, laß uns sprechen: Dein Wort sei meine Speise,

Bis ich gen Himmel reise.

Es befiehlt Dich der Gnade Gottes und grüßt Dich in alter Liebe Dein

E. L.

Die Höllenfahrt Jesu Christi.

(Schluß).

Verfolgen wir die Ordnung der von Güder geprüften Stellen der Schrift. Dieser verwirft zunächst Matth. 12, 40 als Beweis für die Höllenfahrt. Die Behauptung Luc. 11, 29 enthalte allein das wirklich gesprochene Wort des Herrn; die in unserer Stelle jenem typischen Verhältnisse gegebene Deutung rühre nur von dem Evangelisten her, ist doch zu willkürlich und zu wenig begründet, als daß wir sie nicht einer verfehlten Weise der Harmonisirung der Evangelien zuzurechnen hätten. Die Juden hatten ein Zeichen vom Himmel her begehrt, es wird ihnen ein solches Zeichen gegeben, das sich im Schooße der Erde vollzieht, das je verborgener es ist, um so gewaltiger, das zugleich ein Verdammungszeichen für sie sein wird; denn hätten sie der Predigt des Herrn geglaubt, so wäre es ihnen nichts Verborgenes; nun sie aber dem Worte Christi ungläubig waren, ist's ihnen ein Räthsel. Also ver-

hielten sich die Niniviten nicht, die Predigt des Propheten war für sie eine Macht, welche eine entscheidende Wendung in ihrem Leben hervorbrachte. Die außerordentliche Mission, welche den Propheten eines von ihnen streng abgeschlossenen Volkes in ihre Mitte führte, das Besondere seines Auftretens war ihnen ein σημεῖον, ein Zeichen, daß es in ihrer Geschichte zu einem großen Wendepunkte gekommen sei, daß hier der große Scheideweg zwischen Verderben oder Umkehr zu Gott sich eröffne. Sie verstanden dieses Zeichen, das ihnen in dem großen Bußprediger gegeben war. Die Juden aber verstanden die Mission des Herrn an sie, welche auch ihnen den großen Wendepunkt ihrer Geschichte bezeichnen sollte, nicht. Sie verlangen ein einzelnes Zeichen vorübergehenden Werthes von ihm, der Herr weist sie auf das große, Alles entscheidende Zeichen seiner Sendung, das ihnen bereits gegeben ist. Wo aber das Zeichen des prophetischen Wortes, das sie retten wollte, nicht geglaubt wird, da tritt das Zeichen der stillen, verborgenen That seiner Lebendigmachung im Schooße der Erde ein, das für sie ein verdammendes ist. In zweifacher Beziehung ist Jonas also ein Vorbild des Herrn, in zweifacher Beziehung ist der Herr ein Zeichen für Israel.

Was bezeugt uns also Matth. 12, 40 für die Höllenfahrt Christi? Zunächst nur das, daß der Herr in dem Entrücktsein von dem Zustande der auf der Erde Lebenden in wunderbarer Weise doch eine Bethätigung seines Lebens habe. καρδία τῆς γῆς will allerdings keine Oertlichkeit bezeichnen, am allerwenigsten den Hades, dessen Vorhandensein im Schooße der Erde die Schrift nirgends lehrt. Es drückt vielmehr den Gegensatz gegen die Oberfläche der Erde, auf der sich unser menschliches Dasein vollzieht, aus und bezieht sich demnach auf den Zustand des Leibes, der dieser Oberfläche entnommen ist, und der Seele, sofern sie in belebender Beziehung zum Leibe bleibt. Weil aber die wesentliche Besonderheit des Jonas im Reiche des Todes, in der Abgeschiedenheit von dem Leben auf dieser Oberfläche des Erdkörpers gerade die ist, daß er als Einer in dieser Be-

hausung des Todes weilt, der Leben hat und dieses Leben in seinem Gebete bethätigte: so werden wir allerdings in diesem Typus mehr gesagt finden müssen, als das bloße Begrabensein, es ist die Bethätigung des Lebens des Herrn im Zustande seines Todes, es ist der Erweis seiner göttlichen Kraft in der geistigen Verklärung seines Leibes, in dessen Versetzung in das Leben des Geistes; das sich eben darin erwies, daß er nach dreien Tagen bereits in dieses Erdenleben unverletzt, ja mit erhöhter Macht zurückkehrt. Es ist also sein Zustand nicht der eines gewöhnlichen Todten, dessen Zustand vorwiegend den Eindruck des Todes macht; er ist auch im Tode als der Lebende und Leben Schaffende. Es wird demnach schon hier deutlich, daß wir von seinem Todeszustande mehr auszusagen haben, als von dem Zustande eines gewöhnlichen Todten.

Denselben Lehrgehalt finden wir auch Röm. 10, 6 ꝛc.; worin der Apostel keineswegs, wie Güder meint, die Stelle Deut. 30, 12—14 durch midraschistische Ausdeutung zum Substrate seines Gedankens macht, sondern in der in Christo erschienenen Glaubensgerechtigkeit die wesentliche Erfüllung jener Aussage Mosis findet. Derselbe legte dort seinem Volke an's Herz, daß das Gesetz, welches die Gnadenoffenbarung des Herrn ist, nicht als fernes, unnahbares Ziel anzusehen sei, sondern Gott habe dasselbe seinem Volke nahe gelegt, in sein Herz gesenkt, in seinen Mund ihm gegeben. Es ist das die erfreuliche Seite des Gesetzes, welche dasselbe den Gläubigen des alten Bundes zum Troste und zur Erquickung machte, sofern ja darin eine Gnadenthat seines Gottes, ein Nahen zu seinem Volke, eine Lebensgemeinschaft im Worte enthalten war. Das ist die Seite des Gesetzes, vermöge deren sie der Anfang der vollendeten Offenbarung Gottes, Weissagung auf das schließliche Nahen des Herrn zu seinem Volke ist. So stand das Gesetz nicht im Gegensatze zum Evangelium, sondern in kontinuirlichem Zusammenhange, in innerer Lebenseinheit. Weil aber das Gesetz noch eine andere Seite hat, vermöge deren es als Forderung und als das Ziel alles Thuns vor Augen tritt

und so dem Menschen in objektiver Ferne erscheint: so bildete sich in der Zeit des alten Bundes neben der freudigen Zuversicht der Gemeinschaft mit Gott, welche der Glaube gewährt, eine andere Richtung aus, welche im eigenen Thun Zuversicht und Freude suchte. Diese Gesetzesgerechtigkeit, welche die abnorme Entwicklung des alttestamentlichen Standpunktes ist, hat ein Ende, und die gottgewollte Entwicklung der Erkenntniß der göttlichen Gnadenoffenbarung ist zur Fülle gelangt durch Jesum Christum. Nun darf also noch viel weniger, als zur Zeit des alten Bundes, das Heil und die Möglichkeit der Glaubensgerechtigkeit in der Ferne gesucht werden. Nicht als rede Moses, wie Güder meint, blos von dem künftigen Zustande, nachdem die Ungenügendheit der Gesetzesgerechtigkeit an's Licht gekommen ist, so daß dann erst Israel versucht sein möchte, das Heil in transscendenter Ferne zu suchen, sondern Moses redet von seinen Zeitgenossen und von dem Standpunkte des Gesetzes, das in seiner gebietenden Fassung und seinem objektiven Charakter leicht dem Menschen als ein unerfaßbares erscheint, zu dessen Erfüllung er sich Muth und Kraft aus der Ferne sucht. Jetzt aber, nachdem in Christo die Glaubensgerechtigkeit als eine heilige Gabe dem Menschen in's Herz gelegt ist, nachdem Christus unser Leben, unser geistiger Nahrungsquell, die Kraft und Stärke unsers Thuns geworden ist, ist solches Suchen in der Ferne für den Christen eine reine Unmöglichkeit geworden. Er kann seine Kraft nicht erst erwarten aus der himmlischen Welt, das hieße, das Kommen des Königs der Herrlichkeit in unser Fleisch und Blut leugnen; er kann sie nicht aus dem Reiche der Todten holen; er würde ja damit verkennen, daß Christus aus demselben in unser Leben zurückkehrte, um auch den Segen dieses seines Lebens daselbst uns zum Eigenthum, zum immerdar nahen Besitz zu machen. Indem der Herr im Himmel wie im Reiche des Todes sich als den Sieger und Beherrscher erzeigte, ist er doch Alles das, als was er sich dort bezeugte, nur uns zu gut, um uns ewig nahe zu sein. Wenn nun Güder meint, die Bezeichnung οὐρανός und ἄβυσσος

sei nur allgemeiner Ausdruck der Ferne, so versteht er die bedeutungsvolle Umsetzung, welche der Apostel mit den Worten Mosis vornimmt, indem er statt des Meeres den Abgrund setzt, gar nicht. Für den Christen, der seines Glaubens noch nicht gewiß geworden ist, gibt es nur die beiden Möglichkeiten, daß sein Heiland durch sein Weilen im Himmel ihm ferne ist, oder daß er geblieben wäre im Reiche der Todten. Sofern aber der Apostel dieß verneint, nicht aber etwa die ganze Voraussetzung einer Anwesenheit Christi bei den Todten für eine ungereimte erklärt, bezeugt er uns hier, was wir aus der Stelle Matth. 12, 40 entnahmen, daß der Herr allerdings bei den Todten weilte, daß er sich aber in seiner Unterschiedenheit von den gewöhnlichen Todten darin bewährte, daß ihn der Abgrund nicht zu halten vermochte, sondern daß er sich als Sieger aus demselben erhob, um in freier Geistesgegenwärtigkeit den Seinen überall nahe zu sein. Wenn daher Güder glaubt, daß aus dieser Stelle nicht einmal zu erweisen sei, daß Paulus sich Christum überhaupt als descendirend vorgestellt habe, so setzt er eine merkwürdige Toleranz des Apostels gegen verkehrte Volksvorstellungen voraus, die er gleichgültig berührte, ohne den richtenden Ernst der Wahrheit geltend zu machen.

Auch Act. II. 24 ꝛc. können wir nicht als bloße Darstellung vom Standpunkt einer mehr volksthümlichen Anschauungsweise aus mit Güder betrachten. Es ist in den Worten des Apostels auch nicht die geringste Andeutung gegeben, daß er sich auf einen Standpunkt stellen wolle, den er für seine Person nicht theile. Solche kuriose Auffassungsweise kann nur einer Exegese eigen sein, welche aus dem Worte Gottes eine Lehrdarstellung auffindet, die sie in objektiver Gleichgültigkeit sich gegenüber stellt, um das subjektive Urtheil darüber sich zu reserviren. Eine solche, in der That kitzliche Stellung nahmen weder der Herr selbst, noch seine Apostel zum Glauben ihres Volkes ein; sie ist die Erfindung einer glaubenslosen Zeit; und es ist im höchsten Grade unnatürlich, sie den Aposteln des Herrn zuzuschreiben. Zu klar, zu entschieden ist V. 24, als daß

nur im geringsten sich ein solcher Gedanke geltend machen könnte. Wenn Güder in diesem Psalme keine Berechtigung finden kann, ihn als eine Weissagung auf den Messias zu betrachten: so müssen wir aufrichtig bedauern, daß er die schöne und geistvolle Erläuterung des Verhältnisses zwischen Weissagung und Erfüllung, wie sie Hr. Prof. v. Hofmann in seinem ausgezeichneten Werke: „Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente" gibt, gänzlich unberücksichtigt läßt. Güder bezieht jene Aussage David's mit Recht auf seine Gewißheit, daß er nicht dem Grabe verfallen werde, daß er in seinem zeitlichen Leben werde erhalten werden, bis er seinen Beruf erfüllt habe. Ueber das Grab hinaus reicht (wenigstens für seine Person) sein Blick nicht, wohl aber schweift der Gedanke bis an das Grab. Die Freude gilt dem zeitlichen Leben, seiner Erhaltung inmitten großer Gefahr. Aber freilich den prophetischen Zweck solcher Aufzeichnung und, was damit zusammenhängt, das Verhältniß zwischen Weissagung und Erfüllung hat er nicht verstanden. Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems hätte er in Act. 2, 30 gefunden. Die Erfahrungen, welche er an seiner Person in seinem Berufe machte, bestimmten ihn den Propheten, eine über den Gesalbten des Herrn gewonnene Erkenntniß auszusagen, es ist die, daß er unter der Hand und dem Schirme Jehovas jeder Gefahr, seinem Berufe entrissen zu werden, ehe er denselben vollführt hat, entnommen sei. Da er nun in Folge göttlicher Verheißung wußte, daß sein Thron ewiglich sein werde, so wußte er auch, daß sich diese Verheißung zuletzt im größten seiner Sprossen gipfeln werde. Daß sich freilich das in der Auferstehung Jesu schließlich erfüllen werde, das zu schauen war nicht ihm gegönnt, das konnten erst die wissen, welche seiner Auferstehung Zeugen waren. Denn viele Propheten und Könige, sagt der Herr, wollten sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen. Es ist demnach allerdings nicht, wie Güder meint, im 16. Psalm blos eine individuelle Erfahrung ausgesprochen, etwa zum Troste Anderer, sondern es ist eine Erkenntniß hier

niedergelegt über das Verhältniß des Gesalbten des Herrn zu seinem Berufe, welche ihre Erfüllung allezeit finden sollte, ihre schließliche, höchste, wunderbarste Erfüllung aber im Messias gefunden hat.

Um die Bedenken Güder's noch gründlicher zu heben, weisen wir auf ein Paar Stellen aus dem oben bezeichneten Werke v. Hofmann's. „Act. 13, 33 weist das Verbum ἐκπληροῦν im Gegensatze zu vorläufigen Erfüllungen, in welchen Gott seinen Gnadenwillen auch schon kund gegeben hatte, auf die schlüßliche und gänzliche Erfüllung hin. — Die Bewahrung David's vor der Macht des Todes und die Jesu verhalten sich zu einander, wie der Beruf des Einen und der des Andern: und die Aussage von der erstern in der Schrift, eine Weissagung auf den andern David gleich der Thatsache, von welcher sie handelt, kommt zur Erfüllung, das heißt, zur Darstellung ihres wesentlichen Inhalts, wenn der von David nur vorläufig und vorbildlich zum Vollzug gebrachte Heilsrathschluß Gottes sich endlich und völlig in's Werk setzt. — Es war allgemeine Ueberzeugung, welche Jesus und die Apostel immer voraussetzen konnten, daß alle Psalmen David's, in welchen er von seinen im Berufe Gottes gemachten Lebenserfahrungen spricht, Weissagungen seien auf den Christ. Denn die Unterscheidung messianischer und nicht messianischer Psalmen ist eine Erfindung späterer Zeiten, welche in keinem lebendigen Zusammenhange mehr mit dem alten Testamente standen." — Den Sinn der V. 30 und 31 bestimmen wir so, daß V. 30 uns den Grund der Verabfassung des Psalmes, der Aussprache seiner subjektiven Erfahrung als einer für den Christ des Herrn gültigen angibt. David war ein Prophet, als solcher dient er dem Heilsrathschlusse Gottes, ein Zeugniß des Geistes über die Verwirklichung des Vorbildes der Herrlichkeit Christi, der Nachwelt zu überliefern; er ist ein Organ des Geistes, er wird von ihm dazu getrieben; aber er thut das nicht blos als rein passives Organ, sondern es hat sich für ihn durch die ihm gewordene Verheißung ein Verständniß erschlossen von dem, der

als der Vollender seiner Königsherrlichkeit erscheinen wird. Darum eben ist ὁ Χριστός v. 31 nicht jeder Gesalbte, der Nachfolger seines Berufes ist, sondern es ist eine abschließende, vollendende Persönlichkeit, deren Individualität ihm allerdings noch unbekannt ist, deren amtliche Bedeutung ihm aber klar und deutlich vor Augen steht. Weil er den Beruf hat, sein Reich zu einem ewigen Reiche zu machen und es durch die Gefahren der Vernichtung hindurch zu tragen, so erfüllt sich seine Bewahrung nicht wie die David's innerhalb dieses Zeitlebens, sondern sie reicht über Tod und Verwesung hinüber. So wird erst die Bezeichnung: ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, dünkt mir, völlig klar.

So haben wir uns nun den Weg gebahnt zum Verständnisse dessen, was hier über Christi Weilen im Todtenreiche ausgesagt ist. Die vernichtende Macht des Hades hat sich auch an ihm versucht, die Bande des Todes suchten ihn zu halten, allein der göttliche Schirm, der über dem Gesalbten wachte, hat ihn behütet, hat diese Bande gelöst, hat seine Uebermacht über des Todes Gewalt kund gethan. Es ist hier freilich keine Rede von einem besondern Ort der Verdammten, wohin der Herr gieng, aber so viel liegt klar vor, der Herr trat in einen Zustand ein, der bindende, lebenshemmende Gewalt ausübt; diese Bande aber sollte er nur empfinden, um sie sofort zu lösen. Es liegt in der Analogie der Unberührtheit des Leibes von der Verwesung mit diesem Zustande der Seele begründet, daß man sich den Herrn nicht einige Zeit in den Fesseln dieser Hemmung zu denken hat, so daß sie erst nach dieser Frist gebrochen worden wären; sondern mit dem Tode begann auch die geistesmächtige Bethätigung des Herrn auf seinen im Grabe ruhenden Leib. Seine Erfüllung seines Berufes war nicht im mindesten gestört; der Gesalbte des Herrn erfuhr die Wege des Lebens.

In welchem Verhältnisse hiezu steht nun Luk. 23, 43 die Verheißung an den gläubigen Schächer? Güder versteht unter παράδεισος den Theil des Todtenreiches, welcher bis zur

Auferstehung für die Aufnahme der Seelen der Frommen bestimmt ist, den zwischenzuständlichen Freudenort in seiner idealen Anmuthigkeit. Da nun Jesus mit ihm sein will, so sah er also seinen Hingang in die gemeinsame Räumlichkeit der Todten voraus. Die scheinbaren Widersprüche der Berichte des Lucas und der übrigen Synoptiker löst wohl Bengel's Bemerkung psychologisch am besten, wenn er sagt: nec desunt exempla hominum, qui inter dira et lenta supplicia et blasphemi fuerant et conversi sunt. Die Berechtigung, Jesu Worte in eigentlichster Bedeutung zu nehmen, liegt abgesehen davon, daß es nirgends statthaft sein kann, sie in allgemeine Redensarten zerfließen zu lassen, schon darin, daß er nicht die Bitte des Schächers bejahet, sondern ihm etwas viel Näheres, Freudenreicheres vor Augen stellt, als was er selbst gewünscht hatte. Er sagt ihm, daß er heute noch, also unmittelbar nach seinem Tode, mit ihm an dem Ruheorte der verstorbenen Gläubigen sein werde; ob damit auch im Hades, ob dieses der generelle Name für die einzelnen Abtheilungen desselben, *παράδεισος* und *ἄβυσσος*, sei, wie Güder annimmt, das ist erst noch zu prüfen; ebenso ob Güder Recht habe, zu sagen: Jesus sei als abgeschiedene Seele, als *πνεῦμα* getrennt vom Erdenleibe, im Hades erschienen. Wir haben oben bereits mitgetheilt, daß auch Ströbel dem Hades die weiteste Ausdehnung gibt, er sagt sogar: für die Seelen Offenb. 6, 9 ist der Hades im Himmel, d. h. in der von der Erde und dem Stuhle Gottes gleich sehr verschiedenen unsichtbaren Region. Auch dort erdulden sie die *ὠδῖνας ᾅδου*, die nagende Trauer über ihre Trennung von, die nagende Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit dem Leibe. In diesem quälenden Gefühle gehen alle ihre Gedanken, Wünsche und Empfindungen auf. Und auch die Ruhe im Hades ist ein Zustand des Todes, gleich der Grabesruhe Allen zu Theil werdend, sie ist der Gegensatz des Lebens. Dieser Himmel aber ist nicht die Heimath der Seeligen, sondern in dem Theile der übersinnlichen Welt, den körperlose Geschöpfe guter und böser Art mit einander ge-

mein haben. Hingegen verwirft er die Anwesenheit des Geistes Christi im Hades, nur seine Seele sei im Hades gewesen; der Unterschied des Zustandes beziehe sich aber allein auf den Geist, im biblischen Scheol sei zwischen Guten und Bösen kein Unterschied des Ortes, noch des Zustandes. Kein menschlicher Geist verweile im Hades, das sei nur die Behausung der Seele in ihrer Trennung von dem Geiste.

Wir müssen solche Unterscheidung der Behausungen der Seele und des Geistes, der zufolge alle Seelen in den Hades, als einen für alle gleichen Ort gehen, so daß nur die Geister der Menschen jene große Scheidung in Gläubige und Ungläubige erfahren, verwerfen. Auch Beck (die christliche Lehrwissenschaft p. 527 etc.) scheidet zwischen Seele und Geist, nur daß er die Seele in das Paradies eintreten und dort auf Hoffnung ruhen läßt, während der Geist, den Christus in das Machtgebiet des Vaters übergeben hatte, in siegreicher Zeugenthätigkeit die Todtenwelt betritt. Jene erste Behauptung wird schon dadurch widerlegt, daß Act. 2, 31 *οὐ κατελείφθη εἰς ᾅδου* mit *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν εἰς ᾅδου* ganz gleichgestellt wird, so daß also, was von der Seele gesagt wird, ebenso auch auf die ganze Persönlichkeit Christi seine Anwendung findet. Wenn der Herr sagt: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein, so ist hiemit ebenfalls nicht etwas den Geist speziell Angehendes ausgesprochen, sondern es bezieht sich auch dieses Wort wieder auf die ganze Person, nach Seele und Geist. Welchen Begriff müßte man zudem von der Seele haben, wenn man sie sich in einem so indifferenten Zustand denken müßte, so daß Aller, der Bösen wie der Guten Seelen im Hades das gleiche Geschick hätten. Ströbel's Psychologie ist verwerflich, weil sie auf einem Mißverstande der Schöpfungsgeschichte des Menschen ruht. „Geist und Seele, sagt er, sind dem Adam nicht gleichzeitig, auch nicht auf einerlei Art gegeben worden, letztere empfing er gleich allen anderen psychischen Kreaturen durch seine Schöpfung aus Erde, erstern nachher aus Gottes Munde. Gen. 2, 7 sagt vielmehr, daß der Mensch erst

durch den Hauch des göttlichen Geistes zu einer lebendigen Seele wurde. Die Seele ist also nicht Voraussetzung des Geistes, sondern Folge der Mittheilung des Geistes. Die Menschenseele hat ihr Wesen nur durch den Geist Gottes, er ist ihr belebendes Prinzip, nicht ist sie etwas vor ihm und ohne ihn. Das ist der Gehalt jener Stelle, und dasselbe ist 1 Kor. 15 hervorgehoben, und Beck sagt mit Recht: „Das ganze Wesen des Urmenschen hat seine charakteristische Eigenthümlichkeit darin, daß die Seele nur lebendig ist in Geist aus Gott, und so lange der Zustand der normalen Entwicklung dauert, ist die Seele nur diesem ihrem Habitus gemäß aktiv zu denken. Der Geist wohnt als das lebenbestimmende Prinzip der Seele inne, mit göttlichem Leben durch das Band der Liebe in der Kraft der Wahrheit die Seele zu bewegen, zu nähren und zu durchklären.“ Nun ist allerdings durch die Sünde dieses Band gelockert, aber doch nicht gelöst worden; dadurch ist die Seele in die Gefahr des Verlorengehens gerathen; weil aber die göttliche Gnade dieses Verhältniß nicht total löste, so ist auch der Seele ihr Lebensodem geblieben. Nie aber kann sie in eine vollständige Trennung von dem Geiste gerathen; eine solche Existenz ohne das belebende Walten des Geistes wäre Vernichtung, und auch im Hades kann die Seele keine wahre Existenz fortführen ohne diesen erhaltenden Einfluß des Geistes. Zudem ferner ist die Seele kein so unwesentliches Glied im menschlichen Wesen, als daß sich denken ließe, der Geist allein erfahre im Zustande nach dem Tode Seligkeit oder Verdammniß, während die Seele in einem Verhältniß des Indifferentismus sich befinde. Die Seele ist, wie Beck mit Recht bemerkt, der Einheitspunkt des ganzen menschlichen Personlebens, aber sie ist dieses selbständige, nicht von äußerm Lebenseinfluß abhängige Leben nur durch die Innerlichkeit des Gottesgeistes als ihres Lebensprinzipes und darnach bestimmt sich Grad und Dauer ihrer eigenen Lebensbeständigkeit und Unabhängigkeit. Gestaltet sich daher auch die Eigenthümlichkeit der Menschennatur trichotomisch, so ist dieß jedoch nicht in aggregatmäßiger,

sondern organischer Ordnung zu denken, so daß eines dem andern inne ist; Geist und Leib sind die beiden Pole, denen die Seele sich zuwendet, von denen sie ihre Lebensbestimmtheit erhält. Des leiblichen Lebens geht die Seele im Tode verlustig, wenn auch nicht in absoluter Weise, indem die Beziehung ihres Sinnens und Sehnens nach demselben immer noch bleibt, so doch in der wirklichen Verbindung, und das sind die ὠδῖνες τοῦ θανάτου, das Gehemmtsein einer Vereinigung, welche der Seele wesentlich ist, und welche entbehren zu müssen, auch das Leid der im Glauben entschlafenen Seelen ist. Nicht tritt ein neuer Leib an die Stelle des alten im Zustande des Abgeschiedenseins, wie Güder lehrt, so daß diese Sehnsucht undenkbar wäre, sondern allerdings die ernsten Folgen der Sünde treten in voller Wirklichkeit ein, die Seele entbehrt ihres leiblichen Organs, aber freilich ist dieß andererseits wieder nicht so zu denken, wie Ströbel lehrt, als gingen in diesem nagenden Gefühle alle ihre Gedanken, Wünsche und Empfindungen auf. Solche Behauptung ist nur denkbar, wenn man den Geist des Menschen in die gleiche Losgerissenheit von der Seele versetzt, wie den Leib. Die Schrift lehrt uns aber wohl ein Sehnen nach der Wiedervereinigung mit dem Leibe, aber sie setzt nirgends die Geschiedenheit von dem Geiste voraus, also auch kein Sehnen nach der Wiedervereinigung mit ihm. So halten wir also den Satz fest, daß Geist und Seele als in unzertrennlicher Vereinigung befindlich dasselbe Schicksal erleiden, da die Seele ohne den Geist kein Leben hat, und der Herr dasselbe, was er an seiner Seele erfuhr, auch an seiner ganzen geistigen Persönlichkeit erfahren hat. So ist also Christi begeistete und im Geiste lebende Seele im Hades und dieselbe auch im Paradiese gewesen. Wir möchten daher jene Stelle, da der Heiland seinen Geist in die Hände seines Vaters befiehlt, nicht also verstehen, als sei dieser damit in ein anderes Gebiet des Seins, als die Seele des Heilandes eingegangen; sondern die Leben erhaltende Macht seines

Wesens befiehlt er in die Hände seines Vaters, damit des Todes Bande keine Macht über seine Seele gewinnen mögen. So ruhte sie sicher, und wie sie durch ihre Beziehung zum Leibe denselben vor Verwesung schützte, so bewahrte sie selbst ihre Lebenskraft durch den in die Hände des Vaters empfohlenen Geist.

Wenn also die begeistete Seele des Herrn in das Paradies und auch in den Hades einging, welches wird nun das Verhältniß beider sein? Sollen beide eins sein? Das widerstrebt dem Ausspruche der Offenbarung, daß der Hades geworfen werde in den feurigen Pfuhl. Sollen sie einander entgegengesetzt sein? Wie kommt es dann, daß von dem Herrn ein Sein in beiden ausgesagt ist? Es kann demnach nur ein verschiedenes Verhältniß sein, das von einem und demselben Zustande des Herrn ausgesagt werden kann. Sofern seine Seele in der Bezogenheit zu dem abgeschiedenen Leibe war, war sie im Hades. Weil diese Trennung und das Gefühl derselben nur ein Moment war, darum wurden für sie die Bande des Hades oder Todes sogleich gelöst und in eine lebendige Beziehung umgewandelt. Der Hades konnte den Herrn nicht halten. Sofern aber die Seele in ihrer heiligen Bezogenheit zum Geistesleben und seinem ruhig waltenden, belebenden Einflusse stand, war er im Paradiese. Es ist also ein Leben, nur nach zwei Seiten hin betrachtet, beides gilt von seiner heiligen Persönlichkeit, von dem Mittelpunkte seines Seins und Lebens, nicht etwa blos von seiner Seele. Freilich wird man nicht von seinem Geiste sagen, daß er im Hades gewesen sei, denn die Beziehung zum Leibe vermittelt eben nicht der Geist, sondern das ist die wesentliche Funktion der Seele; der Leib ist das Organ der Seele, und nur durch ihre Vermittlung auch des Geistes, welcher demnach kein unmittelbares Verhältniß zu ihm einnimmt, alle Lebensströmungen des Geistes müssen dem Leibe seelisch vermittelt werden.

Demnach verwerfen wir den Hades als einen Ort, der die

Seelen begrenzte und einschränkte, der eine Art Seelenbehälter wäre. Dagegen erinnert Ströbel mit Recht, daß ja in einem gewissen Sinne der Hades selbst im Himmel sei, Offenb. 6, 9, was freilich einer genaueren Bestimmung bedurft hätte. Das Wahre daran ist, daß auch jene Seelen, welche unter dem Altare Gottes weilen, ihre Beziehung zum abgeschiedenen Leibe noch haben. Zwar ist nicht der Himmel ihr Hades, dieß wäre der entschiedenste Widerspruch, denn der Hades wird in den Pfuhl geworfen werden, nicht aber der Himmel; aber während sie im Himmel der Ruhe der Heiligen genießen und sich des Erbtheils freuen, das ihnen geworden ist, ist die Beziehung auf den abgeschiedenen Leib, das Sehnen und Warten auf seine Verherrlichung nicht aufgehoben. Das ist zwar kein Gefühl, das ihr ganzes Sinnen und Denken einnähme, das ist keine Trauer, welche Gute und Böse in gleicher Weise erfüllte, wie Ströbel meint, sondern je nachdem für den verstorbenen Leib die Lebenshoffnungen sind, darnach wird dieses Gefühl und diese Beziehung verschieden sein. Wenn daher jene heiligen Seelen um Beschleunigung des Endes bitten, so geschieht das nicht darum, weil das Gefühl der Trauer die Freude der Seligen übermocht hätte, nicht darum, weil dieses Gefühl des Todes alle anderen Gefühle zurückdrängte: diese Annahme ist eine Frucht der falschen Unterscheidung zwischen Seele und Geist. Ihr Sehnen gilt mehr der Vollendung der Kirche des Herrn, als ihrer eigenen Vollbereitung, der eigenen Vollbereitung nur im Zusammenhange mit der Geschichte des Reiches Gottes. Was die Gemeinde des Herrn auf Erden alle Tage betet: zu uns komme dein Reich! das beten jene, welche die Verfolgung um des Reiches Gottes willen in so schweren Kämpfen erfahren haben, nur mit doppeltem Ernste.

Daß der Hades nicht als Lokalität, sondern als eine beherrschende Macht, ein zwingendes Verhältniß zu fassen ist, scheint mir besonders aus Offenb. 20, 13 hervorzugehen, wo Tod und Hades sich parallel gestellt sind. Wie der Tod nicht

als Ort zu fassen ist, sondern als die Macht, welche die Leiber in der Trennung von den Seelen festhält, so muß auch der Hades als solche Macht aufgefaßt werden, nur daß mit dem Ausdrucke Tod mehr die Beziehung auf den Leib, mit der Bezeichnung Hades mehr die Beziehung auf die Seele gesetzt ist. Beides sind die Mächte, welche der Auferstehung des Leibes und der Vereinigung der Seele mit dem Leibe entgegen stehen, beides muß also abgethan werden, damit diese ermöglicht werde. Der Hades ist der Bann, der durch die Sünde zwischen hinein gekommen ist und der abgethan werden muß, um das normale Verhältniß wieder herzustellen. So werden also V. 14 Tod und Hades in den feurigen Pfuhl geworfen; von dem Meere V. 13 wird hier nichts mehr erwähnt, denn dieses ist lokaler Natur, ist keine festhaltende Macht. Die Mächte, welche in diesem Elemente die Leiber in der Geschiedenheit von den Seelen festhielten, sind ebenfalls Tod und Hades; darum ist nur von der Vernichtung dieser hier die Rede.

Wie wir uns nun das Leben der begeisteten Seelen unter dieser Macht des Todes und Hades zu denken haben, das, meine ich, stellt uns die Parabel von dem reichen Manne und dem armen Lazarus Luc. 16, 19 ꝛc. dar. Es kann nach der bisherigen Darlegung nicht zweifelhaft sein, daß auch Lazarus im Hades war; denn das bannende Hemmniß des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, — eine Strafe der Sünde, welcher wir alle in Folge der in unsern Gliedern mächtigen Kraft der Sünde unterliegen, — erstreckte sich natürlich auch auf Lazarus. Wie kommt es nun aber, müssen wir billig fragen, daß in jener Parabel nur vom Reichen geschrieben steht, daß er im Hades war, von Lazarus aber nur, daß er im Schooße Abrahams gewesen sei? Ich denke, es ist das aus der Macht zu erklären, welche dieses Verhältniß auf die Seele des Einen und des Andern übte. Je mehr eine Seele in des Leibes Thun und Treiben versenkt war, um so mehr muß die fortdauernde Beziehung auf diesen verblichenen Leib das Uebergewicht erhalten; je weniger die Seele schon hienieden den Zug

nach dem Pole des Geistes hatte, je geringer die Lebensströmungen von dem Geiste aus auf die Seele wurden, desto mehr muß sich nun alles Denken und Sinnen auf das leibliche Leben in seinem Todesbann richten, desto mehr empfindet sie die Qual, dieses Organ nicht mehr zu besitzen, desto mehr tritt ihr der Fluch vor Augen, der im Gerichte über dasselbe zum Vollzuge kam; es ist keine siegende Macht des Geistes da, welche die Seele über diesen Bann hinausführte. Die Seele geht also mit ihrem Denken und Sinnen im Hades, in der traurigen Erinnerung an des nun gesonderten Leibes Leben auf, sie ist in der Qual und im Hades. Umgekehrt wo das Geistesleben, wie bei Lazarus, schon hienieden einen siegreichen Einfluß auf die Seele übte, wo die Seele die Lebenspforten nach dem Pole des Geistes ununterbrochen öffnete, wo der Glaube den Sieg über die Vergänglichkeit des Fleisches gewann, da kann die Seele mit dem Apostel sprechen: Hades, wo ist dein Sieg? Weil in dem Zustande nach dem Tode wohl der Verkehr mit dem Leibe, nicht aber der mit dem Geiste abgebrochen ist, so übt nun das Geistesleben mit seinem Frieden und seiner himmlischen Beseligung das Uebergewicht, und alle Trauer über die Geschiedenheit des Leibes wird fortwährend überwunden von der Freude des Geistes. Der Hades ist also hier keine bannende Macht, sondern wird als das nothwendige Gericht Gottes erkannt, auf daß durch das Gericht über das Fleisch der Geist sich immer inniger mit der Seele vermähle und die Seele eine immer mehr durchgeistete Seele werde.

Wohl glaube ich, daß in jenem Worte Augustin's l. 12 de Genes. eine tiefe Wahrheit liegt, wo er sagt: Minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem et post mortem ipsam carne deposita et transscensis etiam similitudinibus corporalium non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo, quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu recordatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum coelum,

quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille conquiescat, kurz die ὠδῖνες θανάτου behalten irgendwie auch bei den Gläubigen ihre Macht, und es ist im Zwischenzustande bis zum großen Tage der Auferstehung auch bei den Gläubigen noch nicht die Lebensbethätigung vorhanden, wie sie einstens sein wird in die consummationis, und dieses Gefühl haben allerdings auch jene Seelen, welche der heilige Seher unter dem Altare Gottes dem Tage der Vergeltung entgegenseufzen hört: aber es wird ihnen ein Lebensquell zu Theil, daß sie wahrhaft ruhen können, daß das Gefühl der Nichtvollendung übermocht wird durch die Freude über das, was ihnen Gott der Herr aus Gnaden schenkt; es ist das Leben mit den heiligen Seelen, es ist der Genuß der Geistesströmung, welche der Herr ihnen schenkt. Darum ist hier die Macht des Hades als eine besiegte gesetzt und mit tiefer Bedeutung gesagt, daß Lazarus im Schooße Abrahams war.

Aber ist es doch nicht vielleicht so, daß mit Christi Erlösung der Hades für die Gläubigen ein Ende hat, daß er blos für die Zeit des alten Bundes seine Bedeutung hatte, und in der Zeit des neuen Testamentes nur für die Ungläubigen noch vorhanden ist? Sollte nicht auch im Leben nach dem Tode durch die große Epoche der Erlösung eine Aenderung geschehen sein? Jedenfalls. Denn was anderes bedeutete das siegesfrohe Wort des Apostels, das an Christi Sieg anknüpft: Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Es ist auch hier eine geschichtliche Entfaltung. Mit Recht sagt v. Hofmann (der Schriftbeweis p. 346): Daß man das Paradies mit dem Schooße Abrahams ohne Weiteres für eins und dasselbe nimmt, ist nicht minder unrichtig, als wenn man Hades und Geenna gleichsetzt. Der Garten Gottes ist die Stätte der seligen Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wo diese verwirklicht ist, da ist der Mensch im Paradiese. Da sie nun anders für die in Gott Verstorbenen, anders für die zur ewigen Herrlichkeit Verklärten verwirklicht ist; so kann derselbe Ausdruck unterschiedlich gebraucht werden, ohne daß man die grob

äußerliche Unterscheidung eines obern und eines untern Paradieses unterzulegen braucht. Anders ist es 2 Cor. 12, 4, anders Offenb. 2, 7. Lazarus hat an der Gemeinschaft derjenigen Theil, welche mit der Hoffnung auf die zukünftige Heilsoffenbarung entschlafen sind. Erst mit dem Eintritte desjenigen in die Gemeinschaft der Todten, dessen Tod selbst eine Bethätigung seiner ewigen Gemeinschaft mit Gott ist, wird der Schooß Abrahams zum Paradiese.

Findet demnach eine solche Entwicklung Statt, ist dann nicht vielleicht nun auch der Hades für den Gläubigen nicht mehr vorhanden? Das alte Testament bezeugt Ps. 89, 49: „Wo ist Jemand, der da lebet und den Tod nicht sehe? der seine Seele errette aus der Hölle (Scheol) Hand?“ Gilt dieß auch für die Zeit des neuen Bundes? Wie schildern uns die Apostel das Leben des Gläubigen nach dem Tode? Paulus sagt Phil. 1, 23: „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein,“ 2 Cor. 5, 1—4: „Wir wissen aber, so unser irdisches Haus dieser Hütte zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben von Gott erbauet, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel, und über demselben sehnen wir uns auch nach unserer Behausung, die vom Himmel ist, und uns verlanget, daß wir damit überkleidet werden.“ Der Herr sagt selbst Joh. 5, 24: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“ Ecquis, sagt dazu Gerhard, statuet, conditionem ac statum piorum post mortem, omnium malorum finem, reddi deteriorem? Joh. 14, 2 verheißt unser Heiland: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, so wollte ich zu euch sagen: ich gehe hin euch die Stätte zu bereiten. Und ob ich hinginge, euch die Stätte zu bereiten, will ich doch wieder kommen und euch zu mir nehmen, auf daß ihr seid, wo ich bin. Und wo ich hingehe, das wisset ihr und den Weg wisset ihr auch.“ Klar ist daraus, daß, wenn der Hades ein Wi-

derspruch ist gegen das Sein bei dem Herrn, gegen das Weilen in seinen Wohnungen, so kann er für die Gläubigen nicht mehr sein. Allein nach unserer obigen Auseinandersetzung, nach der der Hades nicht etwa ein Ort außerhalb des himmlischen Lebens ist, sondern ein Verhältniß der Seele zum Leibe, der im Grabe liegt, welches in jeglichem Zustande der Seele möglich ist, ist solcher Widerspruch nicht vorhanden. Ob daher auch nirgends ausdrücklich bezeugt ist, daß keines Gläubigen Seele dem Hades entgehe, so ist doch auch das Gegentheil nicht gesagt, und indirekt ist es in 1 Kor. 15, 54 bezeugt, wo von Allen ausgesagt ist, daß der Tod und Hades (V. 55) erst dann vernichtet werden, wenn das Vergängliche anziehen wird das Unvergängliche; so lange also übt der Hades an denen noch seine Gewalt, welche anziehen werden die Unvergänglichkeit.

Was charakterisirt also das Leben derer, welche einerseits die Macht des Hades an sich zu erfahren haben, andererseits aber doch sind bei dem Herrn und im seligen Genuß seiner heiligen Friedensnähe? Ich glaube eine Einsicht hierin ergibt sich schon aus der bisherigen Erwägung. Sind Geist und Leib die beiden Pole, denen sich das Leben der Seele zuwendet, die beiden Gebiete, aus denen es seine Kräfte schöpft, so ist es für den Gläubigen nothwendig, daß, wenn das eine Gebiet mehr und mehr sich schließt und hauptsächlich nur ein Erinnern und Sehnen sich noch geltend macht, das andre aber frei sich öffnet, die Seele um so mehr die Einflüsse dieses an sich erfahren wird. Es ist demnach nothwendige Folge, daß die Einwirkung des Geistes auf die Seele, welche im Erdenleben auch bei dem gläubigsten Menschen durch die sinnlichen Eindrücke sehr gehemmt war, nun ungehemmt erfolgt, daß dadurch eine Verinnerlichung und Vertiefung des menschlichen Wesens entsteht, von welcher wir hier keine Ahnung haben, und es leuchtet ein, daß in dieser Weise allerdings auch noch nach dem Tode von einer Fortentwicklung die Rede sein kann, sofern das seelische Wesen des Menschen sich in das geistige

verklärt. Wenn wir darum einst in der Auferstehung einen geistigen Leib erwarten, so wird dieser nicht der Seele inadäquat sein, sondern die Seele wird sich selbst mehr und mehr vergeistigt haben. Das gilt von den Gläubigen. Wir sagen hier mit Beck: Geist ist nicht neben, nicht an der Seele, sondern in ihr als die prinzipale Lebensanlage derselben, die in ihrer prägnanten Lebensfülle als ἀπαρχή und ἀρραβών immer vollerer Entfaltung fähig, aber nur in der Einheit mit ihrem Ursprung, dem Gottesgeist, bis zur Selbständigkeit als entwickelter Lebensfaktor fortschreitet. — Die Menschenseele ist befähigt und bestimmt, unsterblich zu sein nur vermöge ihrer geistigen Begabung oder Spiritualität, der gemäß sie der immer höheren Vergeistigung und eben damit der immer volleren Lebensentwicklung nach oben, der ζωὴ αἰωνιός theilhaftig werden kann.

Ist nun aber solches Wachsthum im Geiste möglich ohne irgend eine Leiblichkeit? Güder verneint dieß. Er nimmt eine solche Leiblichkeit auch für den Zwischenzustand an. „Jede Stufe des persönlichen Daseins, sagt er, das an einen bestimmten von den übrigen relativ abgeschlossenen Kreis des Einen Universums gebunden ist, hat ihre besondere Leiblichkeit zur nothwendigen Bedingung und Form für die Aeußerung des Seelenlebens. Die Seele, angethan mit der Kraft der Gestaltung, veräußerlicht oder verleiblicht sich durch Ansichziehung der vorfindlichen Elemente, indem sie dieselben, die selbst wieder ihr eigenes Gesetz haben, zu einer festen Einheit verbindet und zum organisirten Träger ihrer Wirklichkeit bildet." Diese Annahme widerstreitet der Schrift durchaus, welche nur ein Verhältniß zu dem diesseitigen Leibe kennt, und im tiefen Sehnen nach der Wiedervereinigung mit ihm die ὠδῖνες τοῦ θανάτου findet; sie mißachtet ferner den Erdenleib, dessen Bedeutung für die Zukunft dahinfällt. „In ursprünglichem Hörigkeitsverhältniß zur Erde, sagt er, wird er von den Naturmächten nach dem Gesetze der Attraktion als besonderer Organismus überwunden und es gehen seine stofflichen Bestand-

theile an das Allgemeine zurück, um mit ihm dasselbe Loos zu theilen, somit in keiner Weise mit einer Bestimmung, je wieder zu der jetzt zerstörten Oekonomie einheitlich gesammelt zu werden." Es ist hier kein Verständniß des Zusammenhangs der einstigen neuen Erde mit der jetzigen, kein wahrer Begriff der Auferstehung des Fleisches, endlich keine genügende Erkenntniß der Sünde, welche uns im Abthun des Fleisches und der Scheidung der Seele ein Gericht über die Sünde erkennen lehrt, und jedenfalls eine unnatürliche Konstruktion der auf einander folgenden Entwicklungsphasen der Leiber, deren Zusammenhang ein schwer begreiflicher ist, da sie allzu indifferent dem erdichteten innerlichen wesentlichen Leibesorganismus anhaften.

Sollte wirklich es absolut unmöglich sein, eine Gemeinschaft der Seelen ohne eine, sei es auch irgend welche, Leiblichkeit anzunehmen? Ich denke, wir haben zu wenig Vorstellung von einem Sein einer leiblosen Seele, um dieß behaupten zu können. Die Schrift lehrt eine Gemeinschaft mit den Geistern der vollendeten Gerechten: warum sollte also eine bestimmte Art der Mittheilung unmöglich unter ihnen sein? Gibt es doch auch hienieden schon Berührungen der Seelen, die nicht den Weg des gewöhnlichen leiblichen Verkehres wandeln. Jede Ableugnung der Identität des Erdenleibes mit dem dereinstigen streitet gegen die Schrift.

Fällt aber der Leibesorganismus für den Zwischenzustand dahin, so muß ja wohl auch alle begrenzende Lokalität dahin fallen? Mit nichten. Wir stimmen Güder bei, wenn er sagt: der kreatürliche Seelengeist, als Theil dem geschaffenen Weltganzen angehörend, muß überhaupt irgendwo sein; nur daß uns nicht dieser Ort der Hades ist, sondern es ist Himmel und Hölle; eine dritte Räumlichkeit gibt es nicht; sie ist Erfindung des Pelagianismus, welcher jenen großen Gegensatz von Glaube und Unglaube, von Gnade und Verstockung in eine Masse von Nüancen eigener Gerechtigkeitsstufen auflösen möchte. Wenn das Herz im Glauben den Herrn fand, hat

es seinen richtigen Centralpunkt wieder gefunden; sein Zug geht unwiderstehlich zum Himmel, sein innerster Sinn hat sich aufgeschlossen nach oben, die einst verschlossene Pforte in's Geistesleben hat sich wieder geöffnet. Wo aber die Lebensströmung des Geistes von Gott in eine Seele einzieht, da ist der Himmel, da ist kein Mittelding, da ist selige Gemeinschaft mit dem Herrn, und ob auch die Seele immer mehr mit den Geistesschätzen sich kräftigt, sie ist von Anfang an im Himmel. Das ist der Ort ihres Seins; aber der Hades ist nur eine Bestimmung an diesem Sein, es ist nicht der Ort des Weilens selbst. Der Gläubige ist im Paradiese. Ebenso ist auch der Ungläubige und vom Frieden Gottes Entfernte zwar wohl im Zustande des Hades, aber doch nicht in dem Orte des Hades. Seine Wohnung ist die φυλακή, jener umgrenzte, abgesperrte Ort, welcher im Gegensatze steht zur freien Beweglichkeit der gläubigen Seelen. Sie sind πνεύματα, aber eingeengt in festbegrenzte Oertlichkeit; hier herrscht der Zustand der Gebundenheit. Sie werden bewahrt zum Gericht des großen Tages. Diese φυλακή ist aber nicht ein Ort des Hades, sondern ein Theil der Hölle, welche eben auch viele Wohnungen haben wird, wie das der Herr von seines Vaters Hause aussagt.

So sehen wir uns also zu demselben Resultate gedrängt, welches unsere alten lutherischen Dogmatiker festhielten, nämlich daß es mit einem Zwischenorte nichts sei, daß die 2 großen Prinzipien des Glaubens und Unglaubens den Ausschlag geben für die Stellung in jener Welt, daß nicht der Grad der eigenen Geistesarbeit über Seligkeit und Unseligkeit entscheiden kann, sondern nur die eine große Frage: Glaubest du an den Herrn Jesum Christum? und auch für die Heidenwelt wird, obgleich uns die Schrift hierüber keinen bestimmten Aufschluß ertheilt, der Umstand entscheiden, ob die Seele dem Pole des Geistes sich zuwandte oder in der Welt des Fleisches begraben war, ob sie eine Empfänglichkeit entwickelte für die Lebensströmung einer höhern Welt, oder dieser sich verschloß. Das Leben auf Erden bleibt also für Christen, Juden und Heiden

von entscheidender Wichtigkeit, und das Auge Gottes weiß auch unter den wüsten Verirrungen eines jämmerlichen Götzendienstes die edleren Regungen herauszufinden, welche sich in heißer Sehnsucht nach einem edleren Leben ausstreckten. Es wandeln also unter Christen und Nichtchristen solche, welche dem höheren Lebensquell, der ihnen sei es nun in der Offenbarung oder im Gewissen zuströmte, sich erschlossen, und solche, welche sich gegen das höhere Leben aus Gott verhärteten. Diese hohe Bedeutung des Erdenlebens leugnet auch Güder mit so vielen neueren Theologen; allein diese Leugnung stimmt nicht zu der Anschauung der Schrift, welche hienieden schon mit dem Entweder — Oder an den Menschen herantritt, ihre Seligkeit oder Verdammniß zeigt. Sie setzt die Entwicklung innerhalb dieser Spanne Zeit zu einem minimum gegen die Lebensergebnisse des Aeonen dauernden Zwischenzustandes hin.

Suchen wir uns nun eine bestimmte Ordnung in die einzelnen Mittheilungen über das triduum zu bringen; denn von einer solchen Aufeinanderfolge des Wirkens und der Zuständlichkeit unsers Herrn nach seinem Scheiden von diesem Leben wird man schon darum reden können, weil er drei Tage in diesem Zwischenzustande blieb, ein Zeitraum, der nicht blos um des alttestamentlichen Typus willen gewählt sein kann, sondern in der Aufgabe des Wirkens Christi seinen Grund haben muß. Es fallen eben in diesen Zeitraum verschiedene Thätigkeiten, deren genauere Kenntniß allerdings unserm Verstehen entnommen sind, von welchen aber dennoch Andeutungen vorliegen, auf welchen fußend wir uns folgende Vorstellung von dem Thun unsres Herrn in dieser Zeit bilden.

Mit dem Tode des Herrn tritt die Trennung seiner heiligen Seele von dem Leibe ein. Indem sie diese Lösung eingeht und dieselbe als einen unnatürlichen Zustand zu schmecken bekommt, indem der Herr das Gebiet des Erdenlebens verläßt und das Wohnen im Fleische aufgibt, erfährt er an sich, was alle Menschen im Abscheiden erfahren, die unnatürliche, dem

menschlichen Gefühle widrige Scheidung der wesentlichen Bestandtheile eines Menschenlebens, er geht in den Hades, das heißt in jene Zuständlichkeit ein, in welcher der Leib im Grabe, die Seele nur in der Beziehung eines äußerlich und fremd Gewordenen zu ihm steht. In sofern ist seine Höllenfahrt allerdings dem Zustande der Erniedrigung angehörig, allein so gefaßt wäre sie auch nur eine Umschreibung des Sterbens; weßhalb auch in einigen Symbolen beide Bezeichnungen einander vertreten. Es ist die tiefste Stufe der Erniedrigung, denn in dem Momente, wo das Menschenleben zu zertrümmern droht, wo die wesentlichsten Bestandtheile einander abstoßend von einander weichen, ist das Menschendasein in den größten Gegensatz gegen den ursprünglichen Schöpfungsgedanken gerathen.

Allein dieß Fühlen und Schmecken konnte für den Herrn auch nur einen Moment währen, denn der Hades sollte ihn ja nicht festhalten und der Leib sollte nicht verwesen. Jede Stunde andauernderer Trennung aber mußte den Verwesungsprozeß herbeiführen und fördern; in dieser Welt des beständigen Werdens und Vergehens gibt es keine Ruhe; positiv oder negativ wirken die Kräfte der Natur in ungehemmter Thätigkeit. Darum mußte die Lebensmacht des Sohnes Gottes diesem negativen Prozeß sogleich reagirend entgegentreten, und wie er in seinem Erdenleben bei den Erweckten die Kräfte des Lebens wieder zum Flusse brachte: so übte sein Geist nun dieselbe Thätigkeit auf den eigenen Leib, nur freilich in noch höherer, umgestaltender Weise. Wir sagen mit Beck: Mit dem Todesmoment, mit dem Hingang des Geistes (ἀφῆκε τὸ πνεῦμα) bricht die Lebenswirksamkeit Christi im Geiste, außerhalb des Fleisches durch die neu wirksame innere Gotteskraft nunmehr frei entbunden auch siegreich hervor. Es war eine separatio des Leibes nur für einen Moment, und eine λύσις, verbunden mit kräftiger Einströmung belebender Gotteskräfte, nur für kurze Zeit, bis das neue Wesen des Leibes vollendet war und derselbe nun in herrlicher geistiger Freiheit das edle Or-

gan des neu sich mit ihm verbindenden geistigen Wesens wurde.

Aber allerdings fassen wir diese Einwirkung des Geistes Christi auf seinen im Grabe liegenden Leib mit Thomasius als eine von außen her kommende, es war noch nicht die volle Wiedervereinigung seines Wesens, es war nur das Gestalten und Werden dieser Wiedervereinigung, es war die lebendige Aufeinanderbeziehung der beiden wesentlichen Bestandtheile des Wesens Christi, der geistig seelischen Natur auf die leibliche. Das eigentliche Weilen des geistig-seelischen Wesens Christi aber in seiner lebendigen und belebenden Gegenwart, gleichsam in seiner geschöpflichen Umschriebenheit war im Paradiese bei den Geistern der vollendeten Gerechten. Beck nimmt hier eine unnatürliche Scheidung an. Er sagt: Während nach dem Tode Leib und Seele jedes in seinem Theile auf Hoffnung ruhen, ohne Verwesung im Grabe und das gemein menschliche Todtengericht am Fleische zu erfahren, wirkt er im Geiste unter den ihrem Fleische nach bereits dem Gericht unterworfenen Todten in geistig belebender Zeugnißthätigkeit. Dagegen bemerkt Güder mit Recht, dieß sei eine unnatürliche Auseinanderzerrung der die Person Christi konstituirenden Elemente. Es mußte Christo bei seinem Hingange die menschliche Wesenheit in ihrer unverkürzten Integrität, also die Seele als das einheitliche Prinzip des Menschen, wie sie den Geist in sich, das Gesetz des Leibes an sich hat, verbleiben; nur daß freilich Güder wieder gegen die Schrift die lebendige Beziehung zu der im Grabe liegenden Leiblichkeit nicht festhält, sondern sich auch im Zwischenzustande Christum mit einer Leiblichkeit denkt, wie sie allen Menschen im Zwischenzustande gemeinsam sei, was durchaus der Lehre der Schrift und einer lebendigen Anschauung von dem Zusammenhange des getödteten und verklärten Leibes des Herrn widerstreitet. Die Schrift lehrt eine Trennung des Leibes von dem geistigen Wesen des Menschen, aber nicht der Seele von dem Geiste; und wenn der Herr seinen Geist und

nicht seine Seele in die Hände des Vaters übergibt, so bezeichnet er damit eben seinen innern Menschen nach der Seite der Kraft, der Lebenswirkung und Lebensbewahrung. Wenn aber sein seelisch-geistiges Wesen in das Paradies eingeht, so ist es in den Händen seines Vaters, der es schützt vor der Macht des Hades und des Todes.

Sogleich also mit jenem Todesmoment beginnt die Macht und Wirksamkeit seines lebendig machenden Geistes, nicht nur am eigenen Leibe, sondern auch in seiner Wirkung auf die entschlafenen Heiligen; Matth. 27, 52 ꝛc.; um dieselben, wenn er selbst aus den Todten wiederkehren würde, als Erstlinge seines Sieges mit hervorzuführen. Es ist das jener geheimnißvolle Vorgang, über welchen der Evangelist mit heiliger Scheu kurz hinwegschreitet, ohne alle Erklärung einfach das historisch Erfahrene berichtend. Solche Einwirkung war also eine doppelte, eine Wirkung auf die Seelen bei seinem Eintritte in's Paradies und eine Wirkung auf die entschlafenen Leiber. Indem dieß Alles plötzlich geschah, sehen wir darin die Art und Weise des Wirkens des nun von den Banden des irdischen Leibes befreiten Geistes Christi. Der Moment des Todes ist auch der Moment des Hinganges zu den abgeschiedenen Gläubigen; sein Erscheinen in der Welt der abgeschiedenen Gläubigen ist wie der elektrische Schlag, der plötzlich alle Glieder durchzuckt; nicht ein Nacheinander der Wirkung, sondern ein Zugleich und ein siegreiches Durchschlagen durch das ganze Reich der im Herrn Entschlafenen sehen wir. Sie werden zum neuen Leben erweckt; sie, die einst die Verkündiger seines Kommens in's Fleisch waren, sind nun die Begleiter seines Triumphes, sind die Zeugen seiner Herrlichkeit an die lebenden Gläubigen, sind die ersten Früchte seines Sieges. Wie aber die Wirkung auf die Belebung ihrer Leiber eine plötzliche, so war doch diese Belebung selbst in den Stadien ihrer Entwickelung eine der Verklärung des Leibes Christi analoge, das heißt allmälige. Sie erstanden erst, als der Herr selbst siegreich aus dem Tode zurückkehrte; sie erstanden in verklärtem Leibe, denn ihr Erstehen

war ja die Frucht der Zerstörung des Todes, des Eingangs in die Unterwelt, der Ansichnahme der Schlüssel der Hölle und des Todes; sie erstanden, um nie wieder eine Beute des Todes und Hades zu werden, um einstens mit dem Herrn zu erscheinen als die Zeugen seines Triumphes bei seiner Wiederkunft zum Gerichte. Die Schrift berichtet uns nur, daß πολλὰ σώματα erstanden, V. 32; es ist uns nicht vergönnt, in das Geheimniß dieser Erwählung einzudringen; die alten Kirchenlehrer haben hier oft mit zu wenig Demuth verfahren; der evangelischen Kirche war es von je eigen, und sie soll es als ihre Zier bewahren, daß sie keusch sei in ihrer Darstellung und mit aufrichtiger Demuth sich bescheide vor dem Vorhange des himmlischen Heiligthums stehen zu bleiben, der diese Welt noch von jener scheidet.

Thomas von Aquino lehrte, daß Christus deßhalb in den Hades gegangen sei, um das Heil, das er durch seinen Tod gewonnen, allen Gläubigen zu appliziren. Der Wirkung nach sei er in jeden Ort der Hölle, der substanziellen Gegenwart nach nur in den Ort der Gerechten gelangt. Er überführte die Verdammten von ihrem Unglauben, erweckte in den im Fegfeuer Weilenden die Hoffnung auf die zu erlangende Seligkeit und erfüllte die heiligen Väter, die nur um der Erbsünde willen detinirt wurden, mit dem Lichte der ewigen Herrlichkeit. Der ganze Christus war im Reiche der Todten, aber nur als ganze Person, nicht seine menschliche Natur in ihrer Totatilität, tota aber nicht totaliter. Christus stieg sogleich nach dem Eintritte des Todes zur Hölle, befreite die dortigen Heiligen, führte sie indeß nicht sofort aus, sondern erleuchtete sie in der Hölle selbst mit dem Lichte der Herrlichkeit, um gleichzeitig mit seiner Seele aus ihr, mit dem Leibe aus dem Grabe hervorzutreten. Er hat zuerst die Heiligen kraft seines Leidens von der Schuld der Erbsünde, um deren willen allein sie vom Leben der Seligkeit ausgeschlossen waren und Gottes Wesen nicht schauen konnten, absolvirt und sodann aus dem limbus patrum befreit. Von einer Rettung Verdammter hingegen kann

keine Rede mehr sein, weil ihnen die fides in Christum charitate formata abgeht. Aus eben diesem Grunde konnte er die ungetauften Kinder nicht befreien, während im Fegfeuer eine Scheidung der Seelen eintrat. Gabriel Biel schildert uns in seinen sermones in die s. paschae lebendig die Erleuchtung der Hölle bei der Erscheinung des Herrn, die Consternation der Verdammten, die Freude der erwartungsvollen Väter; und der Franziskaner Maillard beschreibt, wie der greise Simeon, der Pflegevater Joseph und der Täufer Johannes zum limbus steigen, um den Vätern bereits vorher die nahe Ankunft des Herrn zu verkünden. Doch uns geziemt es nicht, solche Vermuthungen als sichere Wahrheit hinzustellen. Selbst ob der Herr alle Gläubigen des alten Testamentes durch die Auferstehung mit sich führte, müssen wir als nicht ausdrücklich von der Schrift bezeugt unbestimmt lassen. Es gilt hier überall bestimmt auszusprechen, wie weit wir sichere Pfade wandeln, und wo das Gebiet der Vermuthungen beginnt.

Für die weitere Aussage des Wirkens Christi in der Zeit des Zwischenzustandes sind wir an die Stelle 1 Petri 3, 19. 20 gewiesen. Als das sicherste Resultat scheint mir nach langer Prüfung dieser Stelle das zu sein, was unsere alten Dogmatiker als deren Inhalt angeben. Untersuchen wir den Zusammenhang dieser Stelle. Der Apostel hat die Christen, welche in einer Welt des Unglaubens, der Spottes über die Drohungen des Herrn, der Verfolgung der Auserwählten leben, zu trösten und zu beruhigen. Er weist sie hin auf das Vorbild Christi, der denselben Weg des Leidens und der tiefsten Verachtung ging, allein es war V. 18 ein ἅπαξ, ein einmaliges, vorübergehendes Leiden, das sich auflöste in Sieg und Herrlichkeit, in Triumph über seine Feinde, welche einst auch in ihrem Hohne übermüthig seine Mahnungen verachteten, nun aber ihn schauen mußten als den, der ihren Hohn überdauert hat und als der wahre Held auf der Bahn geblieben ist. Das weist der Apostel an dem Beispiele derer nach, die einstens die Gläubigen höhnten, aber die Wahrheit des göttlichen Wortes in tiefstem

Schmerze erfahren mußten. Die geschmähte kleine Schaar fand Rettung, die große ungläubige Welt ging zu Grunde. Das ist ein Typus der jetzigen Zustände. Die in Hochmuth verfolgende Menschheit geht zu Grunde, die kleine Schaar der Gläubigen findet im Wasser der Taufe Heil und Leben durch ihren Herrn und Herzog, der aus der Niedrigkeit durch die Auferstehung und Himmelfahrt einging zur höchsten Herrlichkeit.

Das ist zur Erklärung dieser Stelle wesentlich, daß man festhält, wie der Apostel immer diesen Gegensatz betont, die kleine Schaar der Gläubigen, welche durch ihren Herrn geschützt ist, und die Masse der Ungläubigen, welche es nach 4, 4 befremdet, „daß ihr nicht mit ihnen laufet in dasselbe wüste unordentliche Wesen," welche lästert, aber auch gewiß dem Rechenschaft geben muß, der bereit ist zu richten die Lebendigen und die Todten. Ernst steht ihm vor Augen, daß nahe gekommen ist das Ende aller Dinge. In dieser Verfolgung sieht er 4, 17 den Anfang des Gerichtes über das Haus Gottes. „So aber zuerst an uns, was will es für ein Ende werden mit denen, die dem Evangelio Gottes nicht glauben? Und so der Gerechte kaum erhalten wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen?" Solche ernste Gedanken des Gerichtes über die, so den Herrn schmähen und seiner Langmuth spotten, bewegen seine Seele. Hier ist überall kein Raum für eine Schonung der Sünder, für eine Entreißung aus ihrem Verderben, für eine Predigt des Heils an solche, die seine Geduld so lange umsonst getragen hat.

Es ist hier V. 19 die Rede von den Geistern in dem Gefängniß, in der φυλακή. Als Parallele bietet sich uns in den Briefen unsres Apostels einzig 2. Petri 2, 4 und im Briefe Judä der 6. Vers. Dort ist die Rede von den bösen Engeln, welche bewahret werden auf das Gericht des großen Tages; in dieser φυλακή sind sie mit Ketten der Finsterniß gebunden, nicht um denselben wieder entnommen zu werden, sondern um aus dieser Bewahrung unmittelbar überzugehen in das große Gericht des jüngsten Tages. Wie Gott gegen sie

seinen vollen Ernst anwandte, so hat er es V. 5 auch gegen die spottende Welt zur Zeit Noah's gethan; so hat er es wiederum an Sodom und Gomorrha gezeigt, zu einem warnenden Beispiele, daß Gott die Ungerechten für den Tag des Gerichtes zur Bestrafung aufzuheben weiß. So ist also die φυλακή der Zustand der anhebenden Strafe, des Gehemmtseins in den Aeußerungen der Bosheit des Herzens, der Fesselung eines innerlich gebrochenen Wesens. Diese Geister sind ἐν τῇ φυλακῇ, und unterscheiden sich dadurch wesentlich von dem Leben der Gläubigen nach dem Tode, welche in freier Bethätigung des Verhältnisses ihrer Wesensbestandtheile sind.

Wir werden also von vornherein durch den Charakter des ganzen Briefes bestimmt die Erklärung verwerfen müssen, welche hier von einer Predigt zum Zwecke der Bekehrung und Erlösung aus dem Zustande der φυλακή redet. Es liegt dieß außer allem Zusammenhange und könnte nur als ganz fern liegende Digression angesehen werden.

Der Apostel spricht also 1. Petr. 3, 18 von dem Ausgange des Leidens Christi; Christus war θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. σάρξ ist das Leben im Fleische der Schwachheit, das irdisch körperliche Leben; πνεῦμα ist sein Gegensatz, das Leben im Geiste, das Leben der Verklärung, darin der Geist in ungehemmter Kraft das seelische und leibliche Leben durchdringt. Es ist dieses Leben, in seiner Folge auch das Leben der σάρξ, als das aus jenem emporgekeimte Leben überall nicht ein rein geistiges oder seelisches, sondern das Leben des Menschensohnes in seiner geistigen Verklärung. Darum heißt es auch ζωοποιηθείς; es ist falsch, dieß mit „lebendig erhalten" zu übersetzen, es heißt „lebendig machen", das heißt, etwas, was bisher nicht in dieser Weise vorhanden war, neu schaffen. Weil aber das Subject das gleiche ist, so ist die Continuität der Person geblieben, die Existenzweise derselben aber ist eine andere geworden.

Wir kennen nun diesen Vorgang bereits aus der obigen Darlegung. Mit der Freiheit von den Banden des Leibes, der zwar nicht, wie Beck sagt, ἐκρίθη κατ' ἀνθρώπους,

sondern nur einen Moment der Losreißung von der Seele erfuhr, aber nun doch nicht mehr als einengende Schranke den Geist festhält, ist derselbe übermächtig durch alle Hemmnisse hindurchgedrungen und in lebendige Beziehung zu der Seele und dem Leibe des Herrn als Lebensquell und Lebenshort getreten. So schafft er denn das neue Leben des Menschensohnes, das Geistesleben desselben, das geordnet und kräftig sich entfaltet und in der Stille der Verborgenheit vor der Welt sich ausgebärt, um dann in gewaltiger Kraft hervorzubrechen und den Triumph über alle seine Feinde zu feiern. Was in der Auferstehung an's Licht des Tages hervortrat, was wie ein unaufhaltsamer Strom alle beengenden Fesseln niederwarf, das ist in der Stille der Todtenwelt in geheimer, den Augen der Welt entzogener Weise herangereift. Das ist seine Neubelebung in Kraft des Geistes, zu einem geistigen Leben.

Ist diese Bestimmung richtig, so ist auch das Folgende klar, V. 19. ἐν ᾧ heißt dann einfach: in welchem geistig verklärten Wesen; das heißt mit dem durch die Macht des Geistes gewonnenen neuen Leben, das sich demnach nicht blos auf einen Theil seines Wesens bezieht, sondern auf die ganze Persönlichkeit nach Geist, Seele und Leib. Denn nachdem nun der Leib des Herrn nicht in passiver Ruhe im Grabe liegend zu denken ist, vielmehr die Leben schaffende Thätigkeit des Geistes an sich erfahren hat und in allmäliger Umgestaltung das vollkommene Organ des belebenden Geistes geworden ist, — das Alles aber in der Stille der Verborgenheit vor der Welt und ehe sich diese Umwandlung in der Auferstehung öffentlich kund that, ist alles Wirken des Sohnes Gottes nicht ein partiell nur den Geist oder die Seele berührendes, sondern es ist ein Thun des ganzen Gottmenschen nach Leib, Seele und Geist, der eben darum in seiner unzerstörten Menschennatur sich den Spöttern offenbarte, um den Beweis zu geben, daß der Tod keine Macht an ihm hatte, und daß er siegreich alle die Hemmnisse durchbrach, welche ihm in den Weg traten. Eben dieser dem Göttlichen feindselig gegenüber stehenden abgefallenen Men-

schenwelt gegenüber war nur eine Erscheinung seines ungebrochenen Wesens am Platze; darum ging er nicht als die vom Leibe geschiedene Seele, sondern als der lebendig gemachte, zum neuen Geistesleben geschaffene Menschensohn in den Ort der abgeschiedenen Spötter.

Von dieser Erkenntniß aus verwerfen wir die Ansicht Beck's, der diese ganze Erscheinung nur dem Geiste Christi in seiner Geschiedenheit von Seele und Leib zuschreibt; denn ζωοποιηθεὶς πνεύματι heißt schon um des parallelen Satzgliedes willen nicht „lebendig gemacht durch den Geist", sondern in Rücksicht auf die geistige Existenzweise, welche das ganze Wesen des Menschensohnes umfaßt. Er sagt, Christus habe sich vorerst nur im Geiste mit ihrer geistigen Wesenheit in Verbindung gesetzt, nämlich als der nun erst von des Leibes Banden losgelöste Geist und habe in geistig belebender Zeugnißthätigkeit unter ihnen gewirkt; seine Geistesmacht sei nun außerhalb des Fleisches auch in den jenseitigen Reichsbezirk der Finsterniß eingedrungen, habe seinen Todesbann über den sündigen Menschengeist gelöst und seine Schreckensmacht ihm entwunden. Ebenso müssen wir die Erklärung v. Hofmann's zurückweisen, der ἐν ᾧ nicht als von der geistig verklärten Menschennatur Christi gesagt anerkennt, sondern von der rein geistigen Existenzweise, in welcher der Sohn auch schon in der Zeit des alten Bundes wirkte, so daß hier nicht von dem Menschgewordenen und nun geistig Verklärten die Rede wäre, sondern von der Verkündigung, welche er zur Zeit der Fluth durch Noah ergehen ließ. Es scheint mir diese Erklärung den Zusammenhang der Aussagen von dem historischen Christus zu zerreißen, der aus der Niedrigkeit des Leidens von Sieg zu Sieg, von einer Stufe der Verherrlichung zur andern fortschritt. Eben daß er, der zuvor unter Spott und Hohn gelitten hat, nun als der geistig Lebendige und göttlich Verklärte seinen Spöttern gegenüber tritt: darin scheint mir der eigentliche Kernpunkt der Darstellung zu liegen; abgesehen von andern Schwierigkeiten, welche sich dieser Erklärung in den Weg legen und die

wir später berühren. Mit Güder ἐν ᾧ gleich weshalb zu fassen, scheint mir sprachlich ungegründet und hier durchaus unnöthig, ja sogar hart. Alle Beweisstellen, die er beibringt, lassen sich anders fassen.

In dieser geistigen Existenzweise, fährt nun der Text V. 19 fort, πορευθεὶς ἐκήρυξεν. Es ist das Natürlichste, das erstere Wort analog dem Gebrauche V. 22 zu fassen, wo es von einer Entfernung, örtlichen Veränderung des in die Beschränkung von Zeit und Raum Eingegangenen zu verstehen ist. Es liegt nahe, in dem zweimaligen Gebrauche dieses Wortes in einem Abschnitte eine Absicht zu suchen; wie es das eine Mal das Hinabsteigen in die tiefsten Tiefen bezeichnet, so das andere Mal das Emporsteigen zu den höchsten Höhen, beide Male um die Verherrlichung des Menschensohnes darzustellen, der Alles durchdringen sollte, um Alles mit seiner Herrlichkeit zu erfüllen. Ist dieses aber der Fall, so versteht es sich von selbst, daß jedes Wirken vermittelst eines Andern, also jedes rein geistige Hingehen durch dieses Wort ausgeschlossen ist, es ist eine That der geist-leiblichen Persönlichkeit des Menschensohnes. Wir müssen daher die Erklärung, daß hier die Predigt des Geistes Christi einst in der Zeit der Sündfluth durch Noah gemeint sei, unbedingt zurückweisen. Sie steht in keinem wahren Verhältniß zu jenem πορευθεὶς V. 22, dieser Ausdruck wäre in diesem Zusammenhang eine völlig undeutliche Bezeichnung.

Am schwierigsten bleibt indessen immer ἐκήρυξεν. Güder beruft sich auf die gewöhnliche Verbindung dieses Wortes mit τὸ εὐαγγέλιον, und auch ohne Objekt habe es immer die Bedeutung der Verkündigung des Heils, vgl. Mc. 1, 38. 3, 14. 16, 20. Luc. 4, 44. Indessen ergibt sich dieser Sinn doch immer nur aus dem Zusammenhang; die eigentliche Bedeutung, wenn es absolut gebraucht wird, ist: als Herold auftreten. Was nun der Inhalt seiner Botschaft sei, ergibt sich aus den Verhältnissen, unter welchen er auftritt, aus der Versammlung, zu der er zu reden oder aus der Mission, die er auszuführen hat. Hier wird der Inhalt seiner Botschaft aus der Bezeich-

nung derer klar, zu denen er zu reden hat. Es sind die Geister ἐν φυλακῇ. Was kann aber nach unserer obigen Auseinandersetzung der Inhalt dieser Botschaft anderes sein, als daß ihnen der Sieg dessen deutlich werde, dessen Wort ihnen einst als Thorheit galt, dessen Propheten sie zurückwiesen? Sie sollen nicht blos in der Fluth die Erfahrung gemacht haben, daß Gott ein Gott der Rache ist, sondern sie sollen es auch schauen, daß Gott die Seinen durch die Noth hindurch rettet, ja daß er sie aus den tiefsten Todesnöthen herausführt und zu Ehren bringt. Mit Recht sagen daher unsere alten Dogmatiker, seine Predigt sei potius realiter, quam verbaliter gehalten; es handelte sich darum, den sichtbarlich in seiner Herrlichkeit zu schauen, dessen Wort als eines unsichtbar zu ihnen Redenden sie verschmähet hatten. Es ist daher schwer begreiflich, wie Güder meinen kann, die Lutheraner hätten der Ausstellung der Reformirten nur schwer begegnen können, wenn diese einwarfen, es sei nicht christlich gewesen, ut triumpharet et insultaret miseris damnatis. Was ließe sich von diesem Standpunkte aus erst gegen das jüngste Gericht einwenden? Und doch ist eben diese Erscheinung die rechte Vorbereitung auf das jüngste Gericht. Der Herr ging zu ihnen, um auch ihnen zu manifestiren, daß er ihr König sei. Es war sein Hingehen ein Akt freiwilligen Entschlusses, nicht ein Akt relativer Nothwendigkeit, wie sein Hingang in den Hades, in das Paradies der gläubigen Seelen. Beides ist daher wohl aus einander zu halten, und nur diesen Hingang in die φυλακή hat das Symbol im Auge, wenn es von einem descensus ad inferos redet.

Ist demnach Christi Hingang in den Hades eine Strafe für diese unseligen Geister, eine Siegeserklärung gegenüber ihrem Spotte, eine Offenbarung der Wahrheit gegenüber dem Unglauben: so ist uns nun auch V. 20 erklärlich ἀπειθήσασί ποτε. Wir übersetzen: weil sie einstmals ungläubig waren zu der Zeit, da Gottes Langmuth in den Tagen Noah's wartete. Es gibt demnach den Grund solcher strafenden Offenbarung Christi an; weil sie im Unglauben vor Zeiten schieden, darum können sie

jetzt die Gegenwart Christi nur als eine strafende erfahren. v. Hofmann's Erklärung scheint mir auch an dieser Stelle an großen Schwierigkeiten zu leiden. Nach ihm soll ποτε auch zu ἐκήρυξεν gehören und das Part. Aoristi nicht den Begriff der Vergangenheit im Verhältniß zu dem regierenden Verbum haben, so daß der Sinn wäre: er predigte ihnen damals und sie glaubten nicht. Allein ich denke, dann wäre es doch natürlicher gewesen, ποτε zu ἐκήρυξεν zu setzen und das Particip an sein Substantiv anzuschließen; denn so, wie ποτε jetzt steht, muß es immer zunächst den Eindruck hervorbringen, daß es nur das Particip, also die Zeit des Unglaubens näher bestimmt. Es wäre zum mindesten sehr undeutlich geredet.

Wir haben schließlich noch die etwas schwierige Frage zu beantworten: warum nennt der Apostel blos die in der Sündfluth Untergegangenen als die, denen der Herr ein κήρυξ wurde? Die Antwort hierauf gibt allein der Zusammenhang. Der Apostel wollte uns hier nicht eine Auseinandersetzung der Höllenfahrt Christi geben, sondern blos den unter dem Spotte und der Verfolgung der Ungläubigen leidenden Christen an einem analogen Falle nachweisen, wie der Herr die Seinen zu bewahren weiß aus der Noth, und wie andererseits die Ungläubigen nicht blos zeitlich zu Grunde gehen, sondern auch im Jenseits nur ein schreckliches Warten des Gerichtes haben, das von keinem Strahl der Erlösung aufgehellt wird. Selbst die Erscheinung des Erlösers, der aus dem Leiden durch die Welt zum Siege über die Welt fortschreitet, ist für sie eine Botschaft des Gerichtes und Verderbens. Dafür aber konnte er keinen schlagenderen Beweis beibringen, als die Geschichte der Ungläubigen zur Zeit der Sündfluth. Der Schluß liegt nun allerdings nahe, daß, was der Herr diesen ungläubigen Geistern gegenüber that, auch allen gegolten haben werde, welche in gleicher Lage waren. Indessen dieß auszusagen, lag außerhalb der Tendenz des Apostels, da das Geschick der übrigen Geister nicht in gleich eklatanter Weise dieses gezeigt haben würde. Aber diese Menschen zur Zeit der Sündfluth bildeten eine ganze

Welt, ein ganzes Menschengeschlecht, und nie stand es wieder so, als zur Zeit der apostolischen Gemeinden, daß die Gemeinde einer ganzen sündigen, verfolgenden Welt als ein schwaches, verfolgtes Häuflein gegenüber stand.

Die Belehrung, welche wir aus dieser Stelle empfingen, hat uns auf's Neue gezeigt, wie richtig unsere Väter gesehen haben; wie unsere lutherischen Symbole gegenüber den reformirten, welche den ganzen Zustand der Höllenfahrt spiritualistisch in ein Gefühl des Herrn in seinen Leiden auf Erden verflüchtigen, gegenüber der römischen Kirche, welche sich auch hier ohne Zügel ihrem mythologisirenden Zuge überläßt, in einfacher Treue gegen das Wort und in zarter Keuschheit in ihren Lehrbestimmungen das Richtige getroffen haben. Der Herr ist nicht blos in den Hades gegangen, wohin seine Seele gemäß ihrer Gleichheit mit unseren Seelen gehen mußte, weil er wahrer Mensch war; er ist auch in freier Willensentschließung hingegangen in die φυλακή, in das Bereich der Hölle und hat sich jenen ungläubigen Geistern als den gezeigt, den sie als ihren Herrn anerkennen müssen auch gegen ihren Willen.

Von außerordentlich wichtigem Einfluß auf die Bedeutung der Höllenfahrt wäre die Stelle 1 Petr. 4, 6, wenn sie mit Güder also erklärt werden dürfte: das Evangelium sei der Gesammtheit der vor Christo Verstorbenen verkündet worden, zu dem Zwecke, damit sie einerseits und zunächst in Rücksicht auf die ihnen, auch als Geistern inhärirende Gottwidrigkeit gerichtet, verworfen würden — ein Akt, den auch die Menschen erführen — und damit sie andrerseits und sodann in Bezug auf ihr nunmehriges πνεῦμα das wahre, ewige Leben leben, ein Leben wie es Gott eigen ist. Zum Verständniß dieser Erklärung ergänzt er aus 3, 18 als Subject solcher Verkündigung Christum und als Zeit den Aufenthalt Christi im Hades. Damit wäre nun der Beweis geliefert, daß 3, 18 die Zeitgenossen Noah's nur beispielsweise für alle Gottlosen genannt werden. Allein diese Erklärung ist nicht haltbar, denn diese Bedeutung von σάρξ, gemäß der sie nur die gottwidrige Beschaffenheit

ausdrückte, welche auch den Abgeschiedenen eigen sei, läßt sich aus Röm. 8, 13. Gal. 3, 3. 5, 16. Joh. 3, 6 nicht beweisen. Die Bezeichnung σάρξ hat für Todte keine Bedeutung mehr, ihre σάρξ ist bereits im Tode gerichtet und abgethan, wie 1 Kor. 5, 5 klar beweist. Ist aber dieses Gericht über die σάρξ hier erst als Absicht gesetzt, welche bei dem εὐαγγελίζεσθαι in's Auge gefaßt wurde, und kann der Conj. Aor. κριθῶσιν unmöglich etwas Vorausgehendes in Verbindung mit einer Absichtspartikel ausdrücken, so ist es klar, daß die Predigt des Evangeliums an die Verstorbenen erging, so lange sie im irdischen Leben waren, damit sie zwar das Gericht des Todes am Leibe in seiner Auflösung erfahren, sowie es alle Menschen um ihrer Sünde willen erfahren müssen und auch die Gläubigen um der an der σάρξ haftenden Sünde willen noch zu erfahren haben, allein nach jenem momentanen (Aorist.) Durchgang durch das Gericht des Todes ein Leben führen, so wie es Gottes Anordnung und Gabe gemäß ist. Wir sehen also, daß diese Stelle uns für eine weitere Aufhellung des Descensus keinen Anhaltspunkt bietet, da sie gar nichts mit ihm zu schaffen hat. Diese Auffassung erhält auch durch den Zusammenhang ihre Bestätigung. Denn dem Apostel ist es, wie man aus dem Absichtssatze V. 6 ersieht, nicht darum zu thun, die Berechtigung des Gerichtes nachzuweisen, welche nach Steiger und Güder darin läge, daß die Todten auch moralisch verantwortlich gemacht werden können, weil sie eben das Evangelium hörten. In diesem Falle müßte der Absichtssatz etwa lauten: damit sie doch wüßten, was für eine Zukunft ihrer warte und was sie zu thun hätten. Allein der Absichtssatz hebt ja vielmehr hervor: das sei der Zweck der Verkündigung gewesen, daß sie trotz des Todes, der nur ihre σάρξ vernichte, ein dauerndes Leben im Geiste nach Gottes Willen hätten. So muß also der Zweifel an diesem Leben, an der Geltendmachung dieses Lebens zur Zeit des großen Gerichtes, der Anlaß zu dieser Bemerkung sein. Offenbar haben daher diejenigen Exegeten Recht, welche hier einen ähnlichen Irrthum zurückgewiesen

sehen, wie ihn Paulus im Briefe an die Thessalonicher zurückweist, die Meinung, daß die Entschlafenen an der Aufrichtung des Reiches Israel keinen Theil haben würden. Dieß ist nicht der Fall, auch die Gläubigen erleiden zwar den Tod nach dem über den sündigen Menschen verhängten Urtheile und gemäß dem in der Menschheit zum Vollzug kommenden Gerichte (falsch erklärt Ströbel κατὰ ἀνθρώπους nach dem Urtheil der Menschen blos, aber nicht nach göttlicher Bestimmung; denn diese κρίσις vollzieht sich ja in Wirklichkeit und nach Gottes Ordnung an der sündig affizirten Leiblichkeit), aber sie haben eine dauernde Lebenskraft gewonnen, welche sie befähigt an dem neuen Leben Theil zu nehmen und damit auch das Gericht über sich ergehen zu lassen, welches dieses neue Leben einleitet. Ist dieß der Gedanke, so versteht sich von selbst, daß damit über den Todeszustand der Gottlosen nichts ausgesagt ist, da ja von ihnen nicht gelten kann, daß sie im Evangelium eine den Tod überdauernde Lebenskraft gewonnen hätten, vielmehr sie nur nach sonstigen Schriftstellen von einem Tode in den andern sinken. Wenn aber von ihnen in diesem Absichtssatze nichts ausgesagt ist, so kann auch im begründenden Satze keine Beziehung auf sie enthalten sein. Ich kann daher v. Hofmann's Angabe des Zusammenhangs, der Apostel habe begründen wollen, was vorher von der Rechenschaft der Feinde der Christen gesagt sei, nicht theilen. Die Nothwendigkeit ihrer Rechenschaft finde ich hier nicht begründet; sondern nur die Aussage, daß der Herr die bereits Todten richten werde, ist in Bezug auf die Gläubigen, keineswegs aber auf alle Entschlafenen dadurch motivirt, daß sie ja ein Leben gewonnen haben durch das Evangelium, welches sie zur Theilnahme an der Wiederkunft Christi befähigt. Die Absicht des Apostels ist nicht, ihnen nachzuweisen, daß auch der Tod ihre Feinde dem Gerichte nicht entziehe, denn er hat es mit den lebenden Verfolgern der Gegenwart zu thun, und es läßt sich schwerer denken, daß sie in Besorgniß standen, ihre Feinde möchten durch den Tod ihrer Strafe entrinnen, als daß sie für die Ihrigen besorgt waren,

sie möchten an dem großen Tage der Verherrlichung der Kirche nicht Antheil nehmen können. Diese κρίσις νεκρῶν und weiter nichts will er beweisen; soll aber durchaus eine Beziehung auf die Verfolger darin enthalten sein, so würde ich noch die Ansicht Güder's vorziehen, der den Zusammenhang so angibt: die Lästernden haben so sicher von ihrem Beginnen Rechenschaft abzulegen, daß selbst die Todten gerichtet werden, geschweige denn die Lebenden; — indessen halte ich diese Rücksicht gar nicht für nöthig.

Noch ein Gegengrund gegen die Erklärung dieser Stelle von einer Predigt an bereits Verstorbene, damit die moralische Möglichkeit gegeben sei, sie zu richten, liegt in dem Aorist εὐηγγελίσθη. Soll eine solche moralische Berechtigung des Gerichtes angegeben werden, welche darin begründet wäre, daß alle diejenigen, die im Zeitleben nichts von Christo hörten, nun nach ihrem Tode noch die Predigt des Evangeliums vernehmen: so hat Maywahlen in seinem Buche: Der Tod, das Todtenreich ꝛc. recht gefühlt, es müßte heißen: es wird das Evangelium gepredigt, nur daß uns unser philologisches Gewissen nicht erlaubt, aus dem Aorist alles Mögliche zu machen, wie er thut, so daß εὐηγγελίσθη hieße: es wurde verkündigt und wird verkündigt. Nach seinen mythologischen Berichten gibt es nämlich in der Unterwelt eine der irdischen Kirche ähnliche Anstalt; denn bei seinem Aufenthalte in der Unterwelt habe der Herr ein fortwährendes Predigtamt daselbst gestiftet. Die lutherische Kirche hat in ihrem Schriftprinzipe die nöthige Grundlage, um solchen willkürlichen Behauptungen gegenüber auf dem festen Boden der Wahrheit und Gewißheit unerschüttert zu beharren. Der Aorist weist einfach auf eine Vergangenheit, die nun vorüber ist, und sollte es auf die Predigt Christi an Hingeschiedene gehen, so ist nicht abzusehen, warum der Apostel nicht mit bestimmten Worten sagte: Christus hat ihnen das Evangelium gepredigt, während das Passiv darauf hinweist, daß eben das verkündigende Subject sich nicht bestimmen läßt, indem die verschiedenen und verstorbenen Gläubigen in verschie-

dener Weise und von verschiedenen Lehrern das Evangelium vernahmen.

Auch die schwierige Stelle Eph. 4, 8—10, obwohl sie nach meiner Ansicht auf die Erniedrigung Christi bis in den Zustand des Hades geht, wird uns doch keine weitere Aufklärung über das Sein Christi in der Welt der Todten geben; denn sie besagt nur das Eine, daß sich darin seine tiefste Erniedrigung aussprach. Doch um auch das nur daraus entnehmen zu können, müssen wir uns in einer Stelle, in welcher fast jedes Wort die verschiedenste Deutung erfahren hat, erst auf eine Begründung einlassen. Vers 7 muß auf die Auslegung der räthselhaften Verse 8—10 jedenfalls von entscheidendem Einflusse sein. Irgend ein Begriff dieses Verses wird in denselben erwiesen. Entweder εἷς ἕκαστος hat die Gaben erhalten: so faßt es Olshausen, der in dieser Durchführung die Allgemeinheit der Gaben Christi, die gleiche Berechtigung der Heiden wie Juden nachgewiesen findet; oder ἐδόθη wird begründet: so Rückert, der ausgeführt sieht, was ein Jeder von höherer Tüchtigkeit habe, das sei ein bloßes, weder erworbenes noch verdientes Geschenk; so daß V. 8 das erste Glied ganz ohne Bedeutung sei, und nur das zweite Glied als wichtig betrachtet werden müsse. Endlich kann man auch noch den letzten Theil des Verses κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ bewiesen finden. Wir entscheiden uns für die letztere Auffassung, da in diesen Worten offenbar der Nachdruck des Gedankens liegt. Zur Förderung der wahren Einheit unter den Gliedern der Kirche Christi muß es von dem entscheidendsten Einflusse sein, zu erkennen, daß alle Begabung der Einzelnen innerhalb des Gemeindeverbandes nicht willkürlich zu verwendendes Eigenthum, selbstherrlicher Besitz, sondern Gabe des Herrn der Gemeinde sei, welcher zum Lohne für sein Erlösungswerk die Macht erhielt, Gaben zu spenden und die Menschheit als sein Eigenthum zu besitzen. Hierauf scheint mir der Nachdruck zu liegen, und darum ist die Bezeichnung τοῦ Χριστοῦ gewählt. Der ist es, welcher die Gaben seiner Gemeinde spendet, welcher

solches Recht durch sein ganzes Erlösungswerk auf Erden sich erwarb. Daß solches Anrecht des Herrn auf seine Gläubigen, welche er begabt hat mit den Gnaden seiner Kirche in spezieller Würdigung der verschiedenen Verhältnisse der Einzelnen und des nothwendigen Zusammenschlusses zu einem Ganzen, auf seinem Thun für seine Gemeinde, auf seinem Ringen für dieselbe, mit Einem Worte auf seiner Christusthätigkeit beruhe, beweist schon das alte Testament, indem es im 68. Psalme die Siegesherrlichkeit Gottes, die Besitznahme der Menschheit seinem vorhergehenden Wirken unter der Menschheit zuschreibt. Als der Herr, heißt es dort, siegreich aufwärts zog, hat er die Gefangenschaft gefangen geführt und Gaben unter den Menschen entgegengenommen. Wenn aber, fährt der Apostel V. 9 fort, von einem Aufwärtsziehen Jehova's die Rede ist, so kann das nur so gemeint sein, daß er sich zuvor herabgelassen hat in die Kämpfe der Menschheit, denn er wohnet ja in der Höhe. Solches Herabkommen ist ein Beweis seiner Liebe zu den Menschenkindern, indem er sich einläßt in ihre Zustände und Gefangene nur deßhalb gefangen führt, um sie wahrhaft zu befreien und Gaben unter den Menschen nur annimmt, um sie zu heiligen und zum Besten der Menschheit zu verwenden. Der Apostel hat hier offenbar den Gedanken des Psalmes in seiner ganzen Tiefe aufgefaßt, denn jener will ja vorzugsweise die Liebe Gottes preisen, der sich so ganz zu seinem Volke herabließ, welcher auszog vor seinem Volke her und demselben Eigenthum gab unter den Völkern, der die Feinde niederschmetterte und auch die Widerstrebenden zwang V. 19, ihm zu dienen. Indem er nun wieder als Sieger zur Höhe steigt, um seinen Thron einzunehmen, thut er dieß nicht, ohne vorher in alle Noth seines Volkes eingegangen zu sein. Wenn daher der Apostel jenen V. 19 zitirt, welcher von der Siegesauffahrt Jehova's handelt, kann er es nicht thun, ohne zugleich den Grundgedanken des ganzen Psalmes, auf dem der Gedanke jenes Verses ruht, hervorzuheben. Der Emporsteigende feiert seinen Sieg nicht, ohne ihn durch sein Niedersteigen gewonnen

zu haben, und eben um dieses Niedersteigens willen hat er, V. 10, die Erhöhung über alle seine Feinde gewonnen. Der ganze Gedankenzusammenhang will also nachweisen, daß wir diese Gaben Christo verdanken, und zwar in seiner Eigenschaft als Erhöhter, welcher durch seine Erniedrigung das Anrecht auf uns gewann. Indem aber das alte Testament den gleichen Gedanken von dem Gotte Israel's aussagt, ist es klar, daß hier ein Typus auf die Zeit der Erfüllung in Christo vorliegt, und daß bei der Identität Christi und des Gottes Israel's jenes Citat mit Recht angewendet wird. Daß aber V. 9 u. 10 das zum Zwecke hätten, nachzuweisen, daß der Apostel das Recht habe, dieses Citat auf Christus anzuwenden, ist eine unthunliche Ansicht, denn solches läßt sich wohl Juden gegenüber denken, wie Act. 2, 29 ꝛc.; aber nimmermehr gläubigen Christen gegenüber, für die sich das von selbst verstand. Wir verwerfen daher die Erklärung Meyer's und Güder's, die in diesen 2 Versen 9 und 10 den Beweis sehen, daß Christus das Subject des Psalmes sei, sowie die Deutung im Commentare von v. Harleß, daß hier nachgewiesen werden wolle, der Gott Israel's und Christus sei eins. Dieser Nachweis ist für Christen überflüssig, und müßte in anderer Weise gegeben sein, als hier, wo aller Nachdruck auf den Verbis und nicht auf den Subjecten ruht; es müßte doch wohl heißen, der *καταβάς* ist hier offenbar Christus, während doch hier nur ausgesagt ist, daß von dem gleichen Subjecte sowohl das *καταβαίνειν* als das *ἀναβαίνειν* gilt.

Wir betrachten also V. 9 und 10 nicht als Digression, wir finden darin nicht mit Güder das Verlassen des eigentlichen Hauptgedankens, welcher in dem *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* liege, um dessen willen Paulus diese ganze Stelle zitirt habe. Sonderbar — das, was der Apostel hervorhebt, *ἀναβὰς εἰς ὕψος*, soll kein Gewicht haben und der Hauptnachdruck soll auf einem Satztheile liegen, den der Apostel gar nicht weiter erklärt, den er nicht einmal wörtlich aus dem Psalme zitirt. Nein, der Nachdruck liegt auf *ἀναβάς*, wie auch der Absichtssatz V. 10, in dem das Ganze abschließt, zeigt,

und der Apostel will den Ephesiern nachweisen, daß sie diese Gnadengaben ihrem Herrn und Meister verdanken, der sie ihnen ertheilte, weil er als Lohn für seine Erniedrigung das empfing, daß er Alles geisteskräftig erfülle und den Seinen den Segen seiner Herrschaft, die zur Auferbauung seines Reiches nöthigen Gaben schenke. Eine besondere Beziehung auf die hieraus zu entnehmende Mahnung zur Demuth mit v. Hofmann zu finden, und dieß sogar als Hauptgedanken von V. 8—10 zu fassen, daß Christi Urheberschaft aller besonderen Begabung Demuth und Geduld der Liebe in deren Verwendung lehre, sehen wir uns nicht veranlaßt. Das müßte deutlicher angedeutet sein und kann auf keinen Fall als Hauptgedanke hervorgehoben werden. Als solchen sehen wir vielmehr an, daß wir diese Gnadengaben dem verdanken, welcher sich so tief um unsertwillen erniedrigte.

Ist nun dieses der Hauptgedanke, so muß es mir am wahrscheinlichsten erscheinen, V. 9 τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς so zu nehmen, wie man die Worte beim ersten Durchlesen zunächst nehmen wird, die tieferen, weiter unten befindlichen Theile der Erde; künstlicher muß die Auslegung erscheinen: die Theile, welche tiefer sind als die Erde; noch künstlicher: die tiefer als der Himmel liegenden Theile, nämlich die Erde. Grammatisch sind allerdings alle drei Fälle möglich, wiewohl die letztere Auffassung, einen Gen. epexeget. neben einem Komparativ sich zu denken, immer etwas hart sein wird, zumal wenn man das hebräische תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ vergleicht, das auch Jes. 44, 23 nicht als Gen. epexeg. mit Güder zu erklären ist, sondern die Tiefen der Erde im Verhältniß zu deren Höhen bezeichnet. Die tieferen Theile der Erde aber sind an unserer Stelle offenbar das Grab, in das sich der Herr einsenken ließ. Soll von der tiefsten Erniedrigung des Herrn als Zeichen seiner innigsten Theilnahme an den Leiden und Nöthen der Menschheit die Rede sein im Gegensatze gegen die höchste Erhebung als Lohn seines Werkes, so wird hier der Zustand gemeint sein, in welchem sich seine tiefste Erniedrigung ausprägte,

nämlich sein Begrabensein im Schooße der Erde, welches ja die Entfernung von dem Lichte des Tages und die Trennung der Seele vom Leibe involvirt. Das ist nun allerdings in der alttestamentlichen Stelle nicht unmittelbar enthalten; aber das Eingehen Jehovah's in die tiefsten Nöthen seines Volkes Israel ist der rechte Typus für die Erniedrigung Christi bis zur Trennung seiner Seele vom Leibe zum Besten der von ihm zu gründenden Gemeinde.

So ist also hier nur dasselbe von dem Descensus Christi ausgesagt, was wir schon früher fanden, und da ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν in keine spezielle Beziehung zur Höllenfahrt Christi gebracht ist, sondern offenbar von seinem ganzen Erlösungswerke gilt, das er mit seiner Erhöhung zur Herrlichkeit abschloß, so kann diese Aussage und muß sie zwar auch mit auf sein Sein unter den Todten bezogen werden, aber es kann dieß nicht als eine Besonderheit von ihr bezeugt werden. Sein Gefangennehmen geschieht überall in der Absicht, um die Gefangenen in seinem Dienste zu verwenden; sein Hinnehmen der Gaben der Menschen, um sie geheiliget, erhöhet und verkläret ihnen wieder zu geben und sie so zum Aufbau seines Reiches zu verwenden, wovon der Apostel in den nächsten Versen so gewaltig zeugt. Das ist auch der Grund, warum der Apostel offenbar mit Bewußtsein und Absicht das לָקַח in ein ἔδωκεν umwandelt, während er diese Veränderung des Grundtextes wohl nicht vorgenommen haben würde, wenn gerade auf dem ἔδωκε das Hauptgewicht des Gedankens ruhen würde.

Das Resultat aller dieser Stellen ist, daß wir ein Doppeltes in dem, was gewöhnlich Höllenfahrt Christi genannt wird, zu scheiden haben, sein Sein bei den Todten, sofern es nothwendige Folge seines Todes als des um unsertwillen Mensch Gewordenen war; sein Verweilen im Paradiese für seine geistbegabte Seele, während der Leib im Grabe lag; was aber alles im Symbolum richtiger zu den Aussagen: gestorben und begraben zu beziehen wäre, zweitens aber seine Höllenfahrt im eigentlichen Sinne, das heißt sein Hingehen zu den Geistern im Gefängniß, wofür nur die Stelle 1 Petr. 3, 19

und 20 zeugen würde. Dieses Hingehen ist eine That seines freiwilligen Entschlusses, ist eine That seiner königlichen Herrlichkeit, vermöge der er ein Richter über Todte und Lebendige ist, und während wir sein Begrabensein und die damit zusammenhängende Trennung der Seele vom Leibe als die unterste und letzte Stufe seiner Erniedrigung zu betrachten haben, ist dieses Hingehen zu den verdammten Geistern die erste Stufe seiner Erhöhung, die erste Aeußerung seines Machtbesitzes, die Ankündigung der Höhe, zu der er emporsteigen wird.

Aber, entgegnet Ströbel, setzt solche Wiederbelebung und solches Verlassen des Grabes vor seinem Erstehen nicht die Auferstehung in den Hintergrund, macht sie dieselbe nicht zu einem dritten, zufälligen Momente neben den beiden andern, der vivificatio und des descensus ad inferos? Ich finde solches Bedenken unbegründet. Der innere Grund der Auferstehung, das heißt des Hervortretens unter die Menschen bleibt immerhin die ζωοποίησις, die Wiederbelebung, welche nicht als eine plötzliche, sondern allmälige Umwandlung zu denken ist, da ja die Trennung der Seele von dem Leibe nur eine momentane gewesen sein kann und die belebende Wirkung derselben auf den im Grabe liegenden Körper sogleich wieder eintrat. Nachdem nun diese Belebung ihre Vollendung erreicht hatte, offenbarte sie sich nach zwei Seiten hin, erstlich in dem Erscheinen bei den Geistern der φυλακή, zweitens in der Auferstehung und dem Hervortreten unter die Menschen. Hingegen diese Predigt unter den verdammten Geistern erst nach der Auferstehung mit Ströbel anzunehmen, ist gegen das allgemeine Zeugniß aller Interpreten und schon darum verdächtig. Die Nothwendigkeit der Identität zwischen ζωοποίησις und ἀνάστασις wird er aber nicht nachzuweisen vermögen.

Trotz dieser in dem Bisherigen gegebenen Begründung stimmen wir jedoch aus vollem Herzen mit der Bemerkung unserer Symbole überein: hic articulus non est scrupulose tractandus. Das Bewußtsein, daß diese dogmatische Aussage immerhin nur auf jener einzigen Stelle ruht, und daß diese trotz

aller darauf verwendeten Sorgfalt bis in die neueste Zeit in der verschiedensten Weise erklärt wird, muß die Kirche bestimmen, (obgleich sie auch auf jene eine Stelle hin ein Recht hat, die Mittheilung des göttlichen Wortes hierüber auszusprechen und zu bekennen,) die eigenthümlichen Schwierigkeiten anzuerkennen, welche bei diesem Dogma walten und die Forschung hierüber, soweit sie sich gewissenhafter Treue gegen das göttliche Wort befleißigt, frei zu geben.

Eine wesentliche Bedeutung muß bei einem solchen Dogma, das von der Schrift selbst so wenig bezeugt ist, immer die Geschichte der Väter haben, und diese tritt hier zu Gunsten des Dogmas auf, soweit es im Allgemeinen eine reale Anwesenheit Christi im Hades lehrt; allein diese einfache Aussage, welche zunächst nur beurkundet, daß Christus das gemeinsame Loos der Menschheit getheilt habe, umspinnen schon die ersten Nachrichten so mit Fabeln, daß wir auf dieselben kein Gewicht legen können. Der Pastor Hermae und Clemens Alex. lassen Jesum mit seinen Jüngern im Hades predigen und taufen, und das ganze Thun des Diesseits wird in's Jenseits verlegt. Dieser sagt: *καὶ ἐν ᾅδου ἡ αὐτὴ γέγονεν οἰκονομία*; alle Seelen hören das Evangelium, um Buße zu thun oder einzusehen, daß ihre Strafe gerecht sei; namentlich wenden die Apostel ihre Thätigkeit den Heiden zu, welche zur Bekehrung sich eignen. Doch beschränken sich die meisten Aussagen auf das, was der Herr an den Gläubigen des alten Bundes that, was also nicht speziell zu seiner Höllenfahrt, sondern nur zu seinem Aufenthalte im Paradiese zu rechnen ist. Nur die Morgenländer heben auch immer die Predigt an die Heiden hervor, deren so viele selig wurden, als da glaubten. Diese Anwesenheit im Hades aber ist, was gegen die Gnostiker geltend gemacht wird, ein Beweis seiner wahren Menschheit. Origenes geht schon ausführlicher auf dieses Dogma ein, allein seine Darlegungen gründen sich weniger auf die Schrift, als auf den Zusammenhang seines Systems. Er scheidet bestimmt das Paradies von dem Hades. In beide ging er ein

zum Heile der Welt, um die Empfänglichen an sich zu ziehen. Er zerstörte in diesem die Gewalt des Teufels und kämpfte Alles nieder; der bisherige Besitz des Satans fiel an den Sieger, der nicht mehr als Knecht, sondern als Herr descendirte. Die Gefangenen zieht er aus dem κευθμῶσι τοῦ ᾅδου hervor als spolia salutis und versetzt die vorher verstorbenen Frommen an einen bessern Ort. So erfüllte er alle Regionen des Daseins, Himmlisches, Irdisches und Unterirdisches mit seiner Machtvollkommenheit. Das Alles aber that Christus als Seele in ihrer Entblößung vom Leibe. Dieß blieben dann die wesentlichen Bestimmungen für die Folgezeit.

Eigenthümlich ist es und ein starker Beweis dafür, daß auch die alte Kirche genügende Freiheit im Verständnisse dieses Dogmas ließ, daß in den meisten der älteren Symbole diese Bestimmung κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια oder τὸν ᾅδην ganz fehlt, nur in einzelnen sich schon in den ersten Jahrhunderten vorfindet, und erst später im Abendlande zur allgemeinen Geltung sich erhob, während das Nicänisch-Konstantinopolitanische Bekenntniß, welches in der griechischen Kirche in ausschließlichen Gebrauch kam, diese noch nicht besitzt. Die frühere Annahme, daß erst im Gegensatze gegen den Apollinarismus, der die vernünftige Seele läugnete und also auch einen Descensus derselben nicht zugeben konnte, dieses Dogma in das Apostolicum aufgenommen worden sei, hat Holger Waage in seiner commentatio über diesen Punkt mit schlagenden Gründen widerlegt. Ein besonderer dogmatischer Grund läßt sich für die Aufnahme dieses Dogmas, das übrigens nie von der alten Kirche bestritten wurde; nicht nachweisen. Seine allgemeine Verbreitung wird es dem Charakter der spätern Zeit der Kirche verdanken, welche, nachdem einmal die römische Kirche diesen Punkt aufgenommen hatte, was erst nach Rufinus geschah, nun auf gleichmäßiges Verfahren hierin im ganzen Abendlande drang. Die frühere Freiheit beweist nicht die Verwerfung des Dogmas, sondern nur die Freiheit in der Behandlung desselben und die Anerkennung der Selbstverständ-

lichkeit eines Zwischenzustandes. Ueber das „daß" kann hier kein Streit sein, sondern nur über das Wie.

Wir haben zum Schlusse noch hervorzuheben, welche sichere Resultate nach unserer Darstellung für den katechetischen Unterricht bleiben, für welchen wir natürlich nicht auf subjektives Meinen, sondern auf objektiv Gewisses, sicher von der Kirche Bestimmtes angewiesen sind. Vor Allem ist hier die Keuschheit und Nüchternheit unserer lutherischen Symbole zu bewahren, und um diese in ihrer Schönheit klar hervorzuheben, will ich im Gegensatze hiezu auf die willkürliche Ueberschwänglichkeit hinweisen, welche sich die alte Kirche in den ersten Zeiten ihres Verfalles in Willkür und phantastischen Zuthaten erlaubte. Das Evangelium Nicodemi, welches so ziemlich alle einzelnen Zuthaten der Väter zusammenfaßt, schildert den Descensus etwa so, wie es Güder im Auszuge mittheilt: „Carinus und Leucius, Söhne des Simon, welche mit Christo (Matth. 27, 52. 53) auferstanden, wurden in Arimathia aufgefunden und als Erstandene vor Hannas und Caiphas geführt, woselbst sie Folgendes über das Erscheinen Christi in der Unterwelt aussagten: In der dunkeln Unterwelt, (die hier als Sammelort aller Seelen, guter und böser, jedoch unterschieden von der Hölle erscheint, und unter Hades, einem Unterthanen des Satanas, steht) wird es plötzlich helle. Adam, die Patriarchen, Propheten und alle Heiligen erkennen daran das Nahen des Urhebers des ewigen Lichts, erinnern an ihre einstigen Weissagungen und fordern zur Verherrlichung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, auf. Da tritt Einer zu ihnen, wie ein Wüstenbewohner, Johannes der Täufer, und kündet den nahen Besuch des Sohnes Gottes an. Wie aber die Heiligen über solcher Botschaft aufjauchzen, tritt Satan vor, den Vorsteher der Unterwelt zur Bereitschaft aufzumahnen, den ruhmredigen Nazarener Jesum, seinen großen Widersacher, der weiter nichts wie ein vor dem Tode sich fürchtender Mensch sei, zu empfangen. Er habe bereits schmählichen Tod über denselben gebracht und werde ihn nun sich völlig unterwerfen.

Aber Hades in Erinnerung an Satans Schrecken bei der Erweckung des Lazarus beschwört ihn feierlich, Jesum doch nicht herzubringen, wenn er nicht die Befreiung Aller sehen wolle.

Diese Verhandlung unterbricht plötzlich der Donnerruf: tollite portas, principes, vestras, et elevamini portae aeternae et introibit rex gloriae! Jetzt gebietet Hades dem Satan zu weichen und den Kampf aufzunehmen, seine Dämonen aber beordert er, die ehernen Pforten zu schließen, die ehernen Riegel vorzulegen und tapfern Widerstand zu leisten. Andererseits fordern auch die Heiligen, an ihrer Spitze David und Jesaja, die Oeffnung der Pforten. Unmittelbar darauf tritt der Herr der Herrlichkeit in Gestalt einer Menschenseele herein, es folgt die Erleuchtung der ewigen Finsterniß, die Heimsuchung der in Todesschatten der Sünder Sitzenden. Schnell bemächtigt sich der Herr der Sitze des Todes und seiner Offizialen, welche erstaunt rufen: Quis es tu tam potens et impotens, tam humilis et excelsus miles? und sich ergeben. Christus tritt ihn unter seine Füße, ruft seine Heiligen zu sich, verkündet ihnen Frieden, nimmt ihre Anbetung an, schlägt das Zeichen des Kreuzes über sie und steigt von Allen gefolgt aus der Unterwelt empor. Die unter Lobgesängen und Responsorien Aufsteigenden führt der Erzengel Michael in's Paradies.

Solchen überschwänglichen Ausmalungen gegenüber, bei denen es nicht mehr um Erkenntniß der Wahrheit zu thun ist und Alles, auch der Wahrheitsgehalt, in das Gebiet der Dichtung hinübergezogen wird, und wovor sich namentlich die griechischen Homileten allzu wenig gehütet haben, müssen wir auf scharfe Scheidung des biblisch Gewissen und des nur Wahrscheinlichen dringen, und wir haben hier, wie aus unserer ganzen Darstellung hervorgeht, an unsern Symbolen gute Führer.

Vor Allem scheide man klar, was die nothwendige Folge des Todes Christi und was ein freiwilliger Akt seiner Selbstbestimmung ist, die Trennung der Seele vom Leibe und den Hingang zu den Geistern im Gefängniß. Daß der

Herr, wenn auch nur für Augenblicke die Scheidung seiner Seele vom Leibe erduldete, ist ein Beweis seiner tiefen Erniedrigung, seiner heiligen Liebe, welche die Gefahr der Zerstörung des Menschenwesens an sich herankommen ließ. Aber eben in dieser tiefsten Erniedrigung empfing er den Lohn seiner Liebe. Sein Hingang in das Paradies zu den Geistern der gläubigen Verstorbenen ist schon ein Triumph, der Beginn seiner Erhöhung, denn es erfolgt die Erweckung vieler derselben Matth. 27, 52 in Kraft seines nun schrankenlos herrschenden Geistes. Abraham's Schooß, die Gemeinschaft der sehnend auf den Herrn Harrenden wandelt sich um in die Gemeinde der Schauenden; sie sehen den Helden im Streite, auf den sie lange harrten, in ihrer Mitte, begrüßen den, auf den sie lange hofften, und der aus der Hitze des Kampfes kommt, und er weilt unter ihnen, nicht blos als ein Einzelsubjekt, sondern als der Erlöser, als der Fürst des Lebens, als der, welcher in Vielen derselben das Leben zur Auferweckung des Leibes verklärt. Daher stehen Viele mit ihm auf, um nicht mehr in die Gräber zurückzukehren, um Theilnehmer seiner ewigen Freude zu sein. Der Herr aber war unter ihnen mit seiner heiligen begeisteten Seele, mit dem Geisteswesen, welches wesentlich der Logos ist und die Gotteskraft durch die Aufrechthaltung der Verbindung mit seinem heiligen Leibe, ja durch die siegreiche Verklärung desselben zur Auferstehung bewahrt.

Davon nun ist die eigentliche Höllenfahrt im strengsten Sinne des Wortes, das heißt der Hingang zu den Geistern im Gefängniß wohl zu unterscheiden; beides hat die alte Kirche immer vermengt und daher beides der *ψυχὴ γυμνή*, oder *σώματος κεχωρισμένη* zugeschrieben, was doch nur vom Aufenthalte des Herrn im Paradiese seine Wahrheit hat. Die lutherische Kirche erst hat hier schärfer geschieden. Der Hingang zu den Geistern im Gefängniß 1 Petr. 3, 19 ist die That des *ζωοποιηθέντος*, dessen der in geistig-leiblichem Wesen sich wieder erhoben hat, um der alten Schlange zu beweisen, daß ihr Todesstich ihn nicht für immer zu tödten vermochte. Es ist also Christus,

Gott und Mensch, mit Leib und Seele ungetheilet zur Hölle gefahren. Sein Zweck dort war eine Verkündigung an die Geister im Gefängnisse. Der Inhalt dieser Verkündigung ist uns nicht bekannt, aber aus dem ganzen Schriftzusammenhang geht hervor, daß es ein Vorzeichen seines Gerichtes, eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, ein Kundwerden seines Sieges über des Satans Macht ist. Alle weitere Ausmalung dieses Gegenstandes hat nur insofern eine Wahrheit, als sie mit diesen Grundgedanken übereinstimmt, und nur insoweit ein Recht, als dem Bilde die Deutung nicht fehlt, und dasselbe, wie Luther sagt, nur dazu dient, um diesen Artikel desto schärfer zu fassen und zu behalten.

Daß Christus, wie Luther in seiner Torgauer Predigt sagt, dadurch persönlich die Hölle zerstört und den Teufel gebunden hat, möchte wohl schon über das Maaß der Aussagen der Schrift hinausgehen, welche zwar als Folge des Erlösungswerkes die Besiegung des Satans hinstellt, aber den Vollzug desselben nicht spezlell der Höllenfahrt zuschreibt, überhaupt von keiner persönlichen Berührung mit dem Satan in diesem Zustande redet. Wir müssen aber in unserm Unterrichte genau bei den Worten der Schrift bleiben und dürfen nirgends Vermuthungen als Lehrgehalt aufstellen.

Die praktische Bedeutung aber dieses Zustandes, sofern er dem status exaltationis angehört, ist die Zuversicht des Glaubens, daß der Herr in allen Gebieten des Daseins sich als Sieger und Herr erwiesen hat, daß er die Schlüssel des Hades und des Todes trägt Offb. 1, 18, daß er, der nun zur Rechten des Vaters Erhöhete, Alles erfüllt Eph. 4, 10; daß wir demnach, wo wir auch seien, ihm angehören und uns Niemand aus seiner Hand zu entreißen vermöge; daß Christus, der Fürst des Lebens, deßwegen auch in die uns unbekannten Regionen nach dem Tode einging, um so uns überall voranzugehen, auch in den dunkeln Wegen des Todes, auf daß er der Herzog der Seligkeit für Viele würde und diejenigen erlösete, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte

sein mußten Hebr. 2, 15: daß er endlich denen, die seiner spotten und ungläubig ihn zurückweisen, zu fühlen geben wird, daß er ihr Herr und Richter geworden sei und sie verdammen wird zur ewigen Pein.

Ernste Mahnungen genug, um nicht zu einer Mythologie greifen zu müssen, welche der Wahrheit ermangelt und nie den Ernst der Wahrheit ersetzt. E.

Berechtigt die Stelle 1 Petr. 3, 21 zu der Ansicht, daß das Wesentliche der Taufe im Gelöbniß bestehe?

Je consequenter der wiedertäuferische Geist in einem Theile der protestantischen Theologie dermalen durchdringt, desto dringender ist für uns, die wir in der rechten Lehre von der Taufe ein Kleinod unsrer Kirche erkennen, die Aufgabe, den Schein von Schriftberechtigung, womit der Subjectivismus der Wiedertäufer und ihrer Geistesverwandten sich schmückt, eben als bloßen Schein nachzuweisen. Unter allen Schriftstellen aber, welche die Entleerer des Sacraments der Taufe für sich anzuführen pflegen, ist keine, die so scheinbar die Gelöbniß-Theorie begünstigte, wie 1 Petr. 3, 21. Gehen wir deshalb in eine Untersuchung dieser Stelle ein.

Der Zusammenhang der Stelle ist folgender. Der Apostel tröstet und rüstet die leidenden und streitenden Glieder der Kirche — er „stärkt seine Brüder", das ist ja der Zweck seines ganzen ersten Briefes, auch des zweiten. Eine Wartezeit vor dem Gericht des großen und schrecklichen Tages des HErrn ist es, worein er die Kirche gestellt sieht, und zu Geduld im Glauben ermahnt er die Christen. Jesus Christus, der einmal für unsre Sünden gelitten hat, auf daß Er uns, bekleidet mit Seiner Gerechtigkeit, zu Gott brächte, Er, welcher todt war, und ist lebendig in Ewigkeit, läßt sich in Kraft gegenwärtig

finden in Seiner Gemeinde: an Ihm hat sie Trost's genug. Freilich siehet man Ihn nicht, und die Ungläubigen achten des Geistes nicht, in welchem Er bei den Seinen ist alle Tage; der Predigt glauben sie nicht und die Prediger verfolgen sie. Doch daran sollen sich die Gläubigen nicht ärgern, noch sich fürchten vor dem Trotzen der Gottlosen. Gleichwie der HErr an die Tage Noah's als vorbildlich für die letzte Zeit der Welt gemahnt hat, so thut hier auch der Apostel. Wie es in der jetzigen Wartezeit geht, so ging es schon in der Wartezeit vor dem Gerichte der Sündfluth. In demselbigen Geiste, in welchem jetzt der Gekreuzigte und Auferstandene durch die Predigt der Apostel bei uns ist, ging er einstmals hin *) und predigte durch Noah, den Prediger der Gerechtigkeit, jener Welt der Gottlosen, und sie verachteten diese Bußpredigt; darum hat

---

*) Das πορευθεὶς (V. 19) zwingt, so viel ich sehe, (wie Hengstenberg Christol. II, S. 550 2. Aufl. meint) nicht zum Aufgeben des oben angenommenen Gedankenganges (es ist wesentlich der schon von Joh. Gerhard angenommene und von Hofmann, Schriftbeweis II. 1 S. 335 ff., neu begründete). Ist doch das „Hingehen" Christi aus überweltlicher in innerweltliche Seinsweise, welches in der neutestamentlichen Sendung Seines Geistes sich vollzieht, jenem „Hingehen" zu vergleichen, dessen Kraft der Apostel in den Worten Cap. I, 11: τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον ausspricht. Die Parallelstellen Ephes. 2, 17 (ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην) und Apostelg. 3, 26 (ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν) scheinen mir durch die Gegenbemerkungen von Thomasius (Dogm. II. S. 240) nicht abgewiesen zu sein; denn beidemal ist doch „ein eigentliches Kommen Christi im Geiste" gemeint, und ἀναστήσας nicht von der Auferstehung, sondern von dem „Auftreten" Christi zu verstehen, will in den Zusammenhang der Rede sich schwerlich schicken. Es wird zugestanden werden müssen, daß bei der oben gegebenen Auslegung von V. 19 ein unverworrener, klarer Gedankenzug der ganzen Stelle sich ergibt, während die Angemessenheit einer Erwähnung der Höllenfahrt an diesem Orte auch von Delitzsch (bibl. Psychol. S. 357 f.) nicht nachgewiesen ist.

die Fluth sie hingerafft, und sie sind nun — während ihre Nachfolger auf Erden dahertrotzen — im Gefängniß der Hölle. Und nun die andere Seite des Vorbildes: wie den gerechten Noah und die zu ihm in der Arche gesellten Seelen das Wasser durch den Tod hindurchtrug, so haben auch wir eine Arche der Bergung, Jesum Christum, und haben auch ein Wasser der Rettung, das Wasser der Taufe, welches durch den Tod in's Leben trägt, aus der Angst eines befleckten Gewissens in die Zuversicht eines guten Gewissens versetzt. Mögen die Spötter das „Zurüsten der Arche", die Sammlung alles Verlorenen zu Jesu durch Taufe und Wort, sicher verachten: derweil sitzet der Auferstandene und Aufgefahrene zur Rechten Gottes, ein Herrscher über Alles, auch über das „Gefängniß", welches Er zuschließt für die, so da glauben und getauft werden, aufschließt für die, so da nicht glauben. Darum rühmet sich das in der Taufe erlangte gute Gewissen zu Gott wider alle Anfechtungen in der Welt.

Die Taufe, in welcher das Sündfluth-Wasser antitypisch vorhanden ist, errettet, denn sie ist: *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Ebenmäßig würde der Gegensatz lauten: nicht Abthun des Fleischesunflaths, sondern Reinigung des befleckten Gewissens. Jedoch der Apostel hebt, nachdem er seiner Weise gemäß (vergl. Cap. 1, 18. 23; 3, 3.) zuerst verneinend den Taufact bestimmt hat, im bejahenden Gegensatze gleich die positive Wirkung der Taufe hervor. Man eignet nun dem *ἐπερώτημα* die Bedeutung „Gelöbniß" zu auf Grund eines juristischen, dem römischen analogen, Sprachgebrauchs, in welchem *ἐπερ.* = *σύμφωνον*: stipulatio, Contract bedeute. de Wette (z. d. St.) bemerkt: „Durch Metonymie, weil der Gelobende gefragt wurde, erhielt *ἐπερωτᾶσθαι* die Bedeutung promittere, spondere, und *ἐπερώτημα* (wie interrogatio bei Seneca, de benef. 3, 15.) die von sponsio." Bereits Grotius erinnert an den Ausspruch Tertullian's (de resurr. carnis c. 48.): „Anima non la-

vatione, sed responsione sancitur.“ Vergl. auch Neander, KG. I. 541. Es ist richtig, daß im spätern griechischen Sprachgebrauch ἐπερωτᾶσθαι im Sinne von stipuliren, ausmachen sich findet*). Wollte man aber das ἐπερ. in unsrer Stelle als Gelöbniß fassen, so würde συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπ. εἰς θεόν aussagen, daß der Täufling entweder mit bereits gutem Gewissen (so Brückner und Wahl: „ein Versprechen mit frohem Bewußtsein, daß Gott verzeihen könne und wolle“), oder zu fortan gutem Gewissen (so de Wette und Huther) Gotte sich gelobe. Ersteres widerspricht dem Texte: ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, denn wo das Gewissen bereits rein ist, da ist keine Errettung mehr nöthig, und was wäre das auch für ein Gegensatz zu: οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, wenn es hieße: „das Gelöbniß eines guten Gewissens“? Letzteres (wo συν. ἀγαθ. Genitiv des Objects) will schon deshalb keinen schicklichen Sinn geben, weil das Entsagungs- und Zusagungs-Gelübde bei der Taufe (ἀποτάσσο-

*) So bei Theophilus instit. 3, 288: εἰ γὰρ μὴ βουληθῇ ταύτης φροντίδα ποιήσασθαι ὁ γείτων μηδὲ ἐπερωτηθῆναι ὡς, εἰ συμβῇ ... βλαβῆναί με, ὅτι θεραπεύσει μοι τὴν ... βλάβην. Ebendas. 289: ἐπερωτᾶσθαι τὴν τοιαύτην ἐπερώτησιν, und 292: δεῖ γὰρ τὸν πράτην ἐπερωτᾶσθαι τῷ ἀγοραστῇ ὡς ... παρέξει. Auch ἐπερωτᾶν kommt so vor, z. B. im Cod. Justin. VII, 9. nov. 97. prooem.: τὴν ἡμίσειαν ἐπερωτᾶν μοῖραν (vergl. Stephan. thes. t. 3 p. 1493 a). Ἐπερώτημα = Festsetzung, Beschluß, findet sich — sammt ἐπερώτησις in gleicher Bedeutung — öfter im Cod. Justin. (z. B. I, 8. tit. 10, XII §. 3) und in den Senatusconsulten (z. B. bei Böckh, corp. inscr. I, 319 No. 189, 1: κατὰ τὸ ἐπερώτημα τῆς σεμνοτάτης βουλῆς τῶν Φ.) Für diese Bedeutung: Beschluß (etwas Erfragtes) läßt sich wenigstens ein Beispiel schon in der Uebersetzung der LXX nachweisen, nämlich Dan. 4, 14, wo das, parallel mit פִּתְגָמָא, Edict, stehende שְׁאֵלְתָּא durch ἐπερώτημα wiedergegeben ist.

μαι τῷ Σατανᾷ - συντάσσομαι τῷ Χριστῷ), wenn auch solches, mit Huther, als bereits in der apostolischen Zeit „in freierer Form" gebräuchlich angenommen würde *), doch nicht füglich so ausgedrückt werden könnte: „Ich gelobe, fortan ein gutes Gewissen haben zu wollen."

Man wird Steiger beistimmen müssen, daß „der spätere Sprachgebrauch der römischen Gerichte hier Nichts beweisen könne", und selbst die Stelle Dan. 4, 14. (LXX) ergibt nicht die Bedeutung „Gelöbniß". Steiger selbst pflichtet in Er-

*) In der Gesch. d. Pfl. d. chr. K. I S. 212 (2. A.) bespricht Neander unsere Stelle als das „bestimmteste", aber in der Erklärung streitige Zeugniß dafür, daß bereits im ap. Zeitalter die zu Taufenden „ein Bekenntniß des Glaubens an Jesus als Erlöser ablegten". Nachdem er (mit Winer) die angebliche Metonymie in ἐπερώτημα zurückgewiesen und der (oben gleich zu erwähnenden) Winer'schen Erklärung zunächst die Bemerkung entgegengesetzt hat, daß Petrus, hätte er vom „Suchen eines guten Gewissens nach Gott" reden wollen, vielmehr die Form ἐπερώτησις gebraucht haben würde, fährt er fort: „Und ließe sich nicht auch gegen diese Auffassung sagen: daß der Apostel als das Rettende bei der Taufe nicht sowohl das Verlangen nach Gott, als das Finden Gottes durch Christus, das Erlangen der Gemeinschaft mit ihm nach der Analogie der biblischen Entwicklungsweise hervorgehoben haben würde?" Aber sofort wird, was hier Richtiges eingeschlossen ist, wieder zurückgenommen: „Nun aber ist das, was P. hier eigentlich bezeichnen will, doch nur der geistige Character der ganzen Taufhandlung im Gegensatze gegen eine bloß äußerliche, sinnliche Reinigung. Dieser geistige Character konnte wohl bezeichnet werden durch die bei der Taufe vorgelegte Frage, welche auf den geistigen religiösen Zweck der Taufhandlung hinweist, und diese Frage wird statt der Antwort hervorgehoben, weil sie das Erste ist, das was die Antwort hervorruft und zur Folge hat. So läßt sich jene erste (nämlich die „Gelöbniß"-) Auffassung wohl rechtfertigen." Wir führen diese „Rechtfertigung" an zum Beweise, auf wie gebrechlichem Grunde die Gelöbniß-Auffassung unsrer Stelle steht.

klärung des ἐπ. den griechischen Auslegern bei, welche ἐπερωτᾶν = begehren und ἐπερώτημα = Verlangen, Bitte, nehmen, und will als Object des Erfragens oder Erbittens die σωτηρία suppliren: „die Anfrage nach dem Heil, dessen der Täufling von Gott versichert werden will.“ Dies Verlangen des zu Taufenden, behauptet Steiger, sei das eigentlich Rettende, „nicht das Wasser in der Taufe an sich selbst“ (Comm. z. 1 Petr. S. 368). Ebenso v. Gerlach. Dagegen aber muß der Text verwahrt werden. Das Taufwasser ist ein Wasser der Rettung; nicht was in der Taufe das Rettende sei, sondern wozu sie errette, was sie heilskräftig dem Getauften gewähre, will der Apostel sagen. Die gegensätzliche Kraft des συνειδ. ἀγαθ. ἐπ. εἰς θ., im Verhältniß zu οὐ σαρκ. ἀπόθ. ῥύπου, wird auch gebrochen, wenn man übersetzt: „Anfrage eines guten (?) Gewissens nach dem Heil bei Gott.“ Ein wesentlicher Unterschied der Uebersetzung Steiger's von der Winer's (Gramm. 4. Aufl. S. 174): „Nachfrage eines guten, zum Guten entschlossenen, Gewissens nach Gott, d. h. das sich zu Gott Wenden, das ihn Suchen“*), ist nicht ersichtlich. Hofmann (Schriftbeweis II, 2. S. 166) behält Steiger's Erklärung des ἐπερ. bei („eine gestellte Frage, ein gestelltes Begehren“), also bestimmt durch εἰς θεόν: „eine zu Gott gerichtete Frage oder Bitte“, nimmt aber συν. ἀγ. für den Objectsgenitiv: „Also hat der, welcher sich hat taufen lassen, hiemit die Bitte um ein gutes Gewissen, oder, was dasselbe ist, um Sündenvergebung, zu Gott gerichtet... So unzertrennlich verbunden ist das ernstliche Begehren nach

*) In der neuesten (6.) Aufl. seiner Gramm. hat Winer diese Erklärung nicht wiederholt, gibt aber auch keine andere, sondern begnügt sich zu bemerken: die rechte Erklärung hänge nicht sowohl vom Genitiv συνειδ. ἀγαθ. als von der Bedeutung des ἐπερ. ab, „und da mag sponsio ganz gut in den Context passen, aber sprachlich erwiesen hat diese Uebersetzung weder de Wette noch Huther“ (S. 171).

Sündenvergebung und der Glaube an die Taufe, welche Sündenvergebung gewährt. Drum geht auch, wer sich ihr untergibt, als ein neuer Mensch aus ihr hervor, dessen Sünde vergeben und welcher ihrer Vergebung im Gewissen versichert ist." Weshalb der Nachdruck auf die Bitte um Sündenvergebung gelegt wird, erklärt v. Hofmann aus „der sittlichen Natur der Handlung, welche hier von Seiten dessen, an welchem sie geschieht, bezeichnet wird, weil es um den Gegensatz des Verhaltens derer, die da gläubig geworden, und derer, die im Unglauben verharren, zu thun ist". Nun ist aber unsers Erachtens sofort die sprachliche Grundlage dieser Erklärung in Anspruch zu nehmen *).

---

*) Dafür daß ἐπερωτᾶν auch die Bedeutung „begehren" habe, beruft sich Hofm. auf die Stellen Ps. 137, 3. LXX. u. Matth. 16, 1. In jener (ἐκεῖ ἐπερώτησαν ἡμᾶς ... λόγους ᾠδῶν) kann aber gar wohl übersetzt werden: „sie fragten uns nach Liedesworten", in welcher Construction ἐπερωτᾶν auch Dan. 2, 10 vorkommt (πᾶς βασιλεὺς μέγας ... ῥῆμα τοιοῦτο οὐκ ἐπερωτᾷ ἐπαοιδόν, vergl. gleich darauf: ὁ λόγος ὃν ὁ βασιλεὺς ἐπερωτᾷ). In Matth. 16, 1 soll nach Euthymius ἐπηρώτησαν statt παρεκάλεσαν stehen; aber Fritzsche bemerkt richtig: „Quum Jesus iis satisfacere et possit, et non possit, sequaturque ἀποκριθεὶς εἶπεν, hic quoque quaerendi notio non obliterata est: quaerentes petierunt." Also ein Zweifelgesuch zur Versuchung (πειράζοντες) wird in der Stelle bezeichnet, und der Grundbegriff des Anfragens schlägt durch. Aehnlich wird ἐπερωτᾶν in einer Stelle bei Epiphanius (II. p. 322): ἐπερωτᾶς μαθεῖν τίς εἰμι, zu fassen sein. In der Bedeutung: nach Jemand oder etwas fragen = sich um Jemand oder etwas kümmern, kommt ἐπερωτᾶν vor in Jes. 65, 1 — citirt Röm. 10, 20 —, und Jerem. 30, 14. (ἐπελάθοντό σου, οὐ μὴ ἐπερωτήσουσιν περὶ σοῦ). In allen übrigen Stellen der LXX — wir haben zwanzig verglichen — ist die Bedeutung: fragen, befragen, anfragen sicher und klar, wie denn dieselbe im klassischen Gebrauch ohne Ausnahme ist (ἐπερώτημα = Anfrage, vergl. Herod. VI, 67. Thucyd III, 53; ἐπερωτηματικῶς = fragweise

Anders verhält es sich, sehen wir recht, wenn für ἐπερώτημα die constante Bedeutung „Frage" festgehalten und συνειδ. ἀγ. als Subjectsgenitiv gefaßt wird. Dann kommt der von Hofmann betonte Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu voller Geltung. Abgewaschen wird in der Taufe der Unflath nicht des Fleisches, sondern des Gewissens, des befleckten (Tit. 1, 15; 1 Cor. 8, 7 vergl. Hebr. 10, 22.), und der Erweis des in der Taufe erlangten „guten Gewissens" ist das ἐπερώτημα εἰς θεόν. Den Inhalt der Frage, welche der zu einem guten Gewissen Getaufte an Gott hat, ergibt der Zusammenhang, und die Freudigkeit zu solcher Frage ist durch das folgende: δι' ἀναστάσεως I. Χρ. angedeutet, was nicht mit σώζει, oder gar mit dem ganzen Satze (so Steiger), sondern mit συν. ἀγ. ἐπ. εἰς θ. eng zu verbinden ist (so Hofmann, und — wie es scheint — auch Höfling, d. Sacr. d. Taufe, I. S. 17). Eine vollständige Parallele bietet 1 Kön. 22, 7. LXX.: ἔτι εἷς ἔστιν ἀνὴρ εἰς τὸ ἐπερωτῆσαι δι' αὐτοῦ τὸν κύριον. Mittelst der Auferstehung Jesu Christi thut sich in dem Getauften die freudige Frage guten Gewissens an Gott hervor: „Bin ich nicht errettet durch meine Taufe aus dem Gericht über die ungläubige Welt (vergl. V. 20)?" Gottes Ja und Amen auf diese Frage ist so gewiß, als Christus auferstanden ist. Denn auf Jesum Christum, durch dessen Auferstehung Gott die „zur Besprengung mit Seinem Blute" Gekommenen wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung (1 Petr. 1, 2. 3), lehnt sich das Gewissen der Gläubigen mit der Frage, der kühnlichen Ansprache

---

kommt bei Späteren vor). Was Hofmann's Gleichstellung von: „Bitte um ein gutes Gewissen" mit „Bitte um Sündenvergebung" betrifft, so ist allerdings zu sagen, daß nur durch Sündenvergebung die Anklage des Gewissens gestillt wird; dennoch behielte es etwas Befremdliches, daß der Apostel an die Stelle der objectiven Taufgabe das „gute Gewissen" als das vom Täuflinge Begehrte sollte gesetzt haben.

(„compellatio“), an den Gott ihres Heils. So im Wesentlichen schon Bengel (im Gnomon), den Steiger nur zum geringsten Theile für sich anzuführen hat*). Ebenso Stier (Reden des H. Jesu, VI. S. 940). Die Hervorhebung des in der Taufe erlangten guten Christengewissens und seiner, um der Auferstehung des HErrn willen allezeit einer gnädigen Antwort gewissen Frage an Gott, ist veranlaßt durch die vorhergehende Ermahnung: *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν* (V. 16). Wie trotzig die Heiden den Christen auch widerstanden, mit Schmähen und Verfolgen — eine Frage guten Gewissens an Gott: „Bist Du nicht für uns und unter uns?“ und sie waren getrost: wer konnte ihnen schaden? Oft mochte Noah, als er unter dem Spott der Ungläubigen die Arche zurüstete, jene Glaubensfrage eines guten, in Gottes Gebot und Verheißung ruhenden Gewissens gethan haben: die Christen sind seine Nachfolger; ihr Glaube „ist gleicher Art wie der Glaube derer, welche sich die Verkündigung von dem Wasser der großen Fluth, das über die Welt kommen werde, haben gesagt sein lassen“ (Hofm.). Ohne gutes Gewissen gibt es nur Fragen des Zweifels; mit gutem, auf die Gottesthat der Taufe zur Einverleibung in Christum den Auferstandenen sich berufenden Gewissen darf man die fröhliche Frage des Glaubens wagen in aller Zuversicht, mit göttlichem Trotz. Luther erklärt seine Uebersetzung des *ἐπερώτημα*: Bund (nach dem patristischen sponsio) so, daß seine Mei-

*) Er übersetzt: „conscientiae bonae interrogatio“ und erläutert: „Piorum est rogare, consulere, compellare cum fiducia Deum; at impiorum, non rogare illum, aut idola rogare. Salvat — ? etwa im Sinne von Apostelg. 2, 21 — ergo nos rogatio bonae conscientiae, i. e. rogatio, qua nos Deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis et depositis. Haec rogatio in baptismo datur et in omnibus fidei, precum vitaeque christianae actibus exercetur: eamque Deus semper responso dignatur.

nung auf dasselbe hinauskommt: „Der Bund eines guten Gewissens mit Gott, d. i. daß du in dir fühlest ein gut, fröhlich Gewissen, das mit Gott im Bunde stehe und sprechen könne: Er hat mir das zugesagt, das wird Er halten, denn Er kann nicht lügen. Der Bund ist nun der Glaube." W. W. IX, 791. Die Hirschberger Bibel sagt ganz gut, daß der Anspruch des gereinigten Gewissens an Gott etwas Bundesmäßiges habe. W. F. B.

Justin der Märtyrer und das Johannes-Evangelium,

von Ernst Luthardt.

Die Frage, ob Justin der Märtyrer das Johannes-Evangelium gekannt habe, stand früher im Zusammenhange mit der anderen, was unter den von ihm oft erwähnten **apostolischen Denkwürdigkeiten** zu verstehen sei. In neuerer Zeit hat man beide Fragen von einander getrennt, um die Verneinung der ersteren um so mehr zu sichern.

Schon schien es gewiß gemacht zu sein, daß Justin mit jener Bezeichnung nichts als unsere kanonischen Evangelien gemeint habe — besonders durch Winer's *) und Olshausen's **) Arbeiten, welchen auch Hug ***) beigezählt werden mag, — als Credner's †) Petrus-Evangeliums-Hypothese

---

*) Justinum Martyrem evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur Lips. 1819. 4.

**) Die Aechtheit der vier kanon. Evangelien aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen. Königsb. 1823. Vergl. S. 286—335.

***) Einleitung in die Schriften des N. T. 3. Aufl. 1827 II. S. 99 ff. (4. Aufl. 1847, II. S. 92 ff.).

†) Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. 1832. I. S. 92 ff. S. 266.

den ganzen Gewinn der vorhergehenden Untersuchungen wieder in Frage stellte und sein eigenes Zugeständniß der Bekanntschaft und des Gebrauchs wenigstens der ersten drei Evangelien von Seiten Justin's so gut wie illusorisch machte: eine Hypothese, welche ihre wesentliche Bedeutung dadurch erhielt, daß sie in Zusammenhang mit den neuen Anschauungen über die Kirche der ersten zwei Jahrhunderte gebracht wurde, welche von Tübingen ausgingen.

Denn obwohl de Wette in seiner Einleitung*), durch die vorhin genannten Forschungen bestimmt, unsre vier kanonischen Evangelien, nur Marcus und Johannes seltener, in Justin verwendet fand, denen nur zur Erklärung der unkanonischen Züge, die sich bei ihm finden, das Hebräer- oder Petrus-Evangelium beizufügen sei, sei's nun, daß Justin dasselbe nebenbei benützt, oder Zusätze daraus in seiner Handschrift des Matthäus gelesen habe — ganz ähnlich wie das Resultat lautete, bei dem seiner Zeit Olshausen anlangte —; und obwohl Bindemann**) in eingehender Behandlung der Frage die alte Annahme des Gebrauchs der Viere bei Justin durch Widerlegung der Credner'schen Petrus-Evangeliums-Hypothese rechtfertigte, so glaubte doch Schwegler***) in seiner schnellfertigen Weise jenes Ergebniß als „gewiß unhaltbar" bezeichnen zu dürfen und am Schlusse seiner Untersuchungen bewiesen zu haben, daß Justin „ohne Zweifel die *εὐαγγέλια κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον* u. s. w., bei denen es überdieß eine Frage ist, ob sie damals schon existirten, nicht gekannt, sondern ausschließlich das sogenannte Evangelium Petri, das er der wahrscheinlichsten Auslegung zufolge auch ausdrücklich mit Namen erwähnt, oder das mit demselben identische Hebräer-Evangelium benützt, dessen Gebrauch ihm, einem gebornen Palästinenser und *πεπιστευκὼς*

*) Lehrb. der histor. krit. Einleitung in die kanon. Bücher des N. T. 4. Aufl. 1842. S. 92 ff. 5. Aufl. 1848. S. 105 ff.

**) Theol. Studien u. Kritiken 1842, 2. S. 355—482.

***) Das nachapostolische Zeitalter 1846. I. S. 217.

ἐξ ἑβραίων am nächſten liegen mußte, und zu dem überdieß, da es alten Nachrichten zufolge auch den Titel εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς ἀποστόλους führte, der juſtiniſche Name ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων am beſten ſtimmt *).

Dieß iſt nun zwar von vornherein eine Behauptung, welche ſo ziemlich durch Alles, was über die Entſtehung, Exiſtenz und Geſchichte unſrer Evangelien von Papias an berichtet wird, ihre Widerlegung findet; aber wie unverträglich ſie mit dem in Juſtin's Schriften vorliegenden Thatbeſtand ſei, wie in dieſen vielmehr die vier kanoniſchen Evangelien unverkennbar verwendet ſeien, hat mit umfaſſender Gelehrſamkeit und Gründlichkeit Semiſch **) nachgewieſen, freilich auch mit einem den Gegnern unangenehmen Tone des Siegers ***).

Zu einigen Zugeſtändniſſen mußte man ſich auf der entgegengeſetzten Seite allerdings verſtehen. In ſeiner Beſprechung der älteſten Ueberlieferung über die Schriften des Lukas †) kommt Zeller am Schluſſe der Vergleichung, welche er zwiſchen Juſtin und den betreffenden Stellen aus Lukas anſtellt ††), zu dem Reſultate, daß das Lukas-Evangelium dem Kirchenvater „nicht blos überhaupt, ſondern auch in ſeiner jetzigen Geſtalt d. h. nicht nur der urſprüngliche, ſondern auch der kanoniſche Lukas bekannt geweſen". Freilich kommt die Kritik hier etwas in das Gedränge. Denn unſer Lukas ſoll ſchon auf Marcion Bezug nehmen †††), deſſen Blüthezeit Irenäus doch erſt in die Mitte des 2. Jahrhunderts ſetzt. Aber da Juſtin's erſte Apologie, für welche man gewöhnlich das Jahr 138 oder 139 angibt, des Marcion bereits nachdrücklich

*) a. a. O. S. 233.

**) Die apoſtoliſchen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Juſtinus. 1848.

***) Vergl. z. B. Hilgenfeld Kritiſche Unterſuchungen über die Evv. Juſtin's u. ſ. w. 1850. S. 9.

†) Theol. Jahrbb. 1848 S. 528—573.

††) a. a. O. S. 534—553.

†††) a. a. O. S. 557.

gedenkt, dieser also schon geraume Zeit vorher gewirkt haben müsse, so ergebe sich wohl ein Zwischenraum für die Entstehung des dritten Evangeliums. Wenn man dieselbe etwa um das Jahr 130 und nach Rom setze, so werde es erklärlich, daß Justin, als er seine Apologie etwa 8 Jahre später zu Rom schrieb, das Evangelium benützen konnte. Und dieß um so mehr, als Lukas keine seiner Hauptquellen bildet, sondern es sind verhältnißmäßig nur wenige Stellen, in denen er aus ihm geschöpft hat; die ursprüngliche Quelle für seine Kenntniß der evangelischen Geschichte haben wir — in einer oder mehreren Bearbeitungen des alten Ebräer-Evangeliums zu suchen, unter denen sich auch unser Matthäus oder doch eine darin wenig veränderte Quellenschrift desselben befunden haben muß" *).

Die Gewißheit, daß Justin unsren Lukas benützt hat, mußte um so entschiedener werden, seit auf jener Seite selbst durch Volkmar**) der Beweis geführt wurde, daß unser Lukas mit höchst unbedeutenden Ausnahmen vormarcionitisch sei, und seine Entstehung — wie Volkmar meint — schon in den Anfang des zweiten oder das Ende des ersten Jahrhunderts falle ***). „Wenn Justin unser Lukas-Evangelium nicht bloß als längst bestehend vorfand und überhaupt nicht verwarf, sondern für ebenso apostolisch hielt als die andern von ihm vorgefundenen Evangelien, so ist auch nicht abzusehen, warum er nun doch geflissentlich einen wiederholten Gebrauch vermieden, warum er es nicht in allen Punkten, die ihm darin entsprachen, ohne Anstand benutzt haben sollte, wenn auch mit der Freiheit der Darstellung, die er selbst da zeigt, wo er wiederholt denselben Text wiedergibt" †).

Hat aber Justin den Lukas vorgefunden und benützt, warum nicht auch die beiden andern Synoptiker? Denn

---

*) a. a. O. S. 559.

**) Das Evangelium Marcions 1852.

***) a. a. O. S. 261.

†) a. a. O. S. 179.

es ist unschwer zu erkennen, daß Lukas dieselben voraussetzt. Diese Folgerung mußte sich denn unabweislich aufdrängen. Hilgenfeld*) hatte zwar das Räthsel — wofür man es hielt — der justinischen Citate durch die vermeintliche Nachweisung eines eigenthümlichen Evangeliums zu lösen gesucht, welches über den Standpunkt des Matthäus hinausgehend, und einen universelleren Gesichtspunkt verrathend, ohne doch mit dem Judenchristenthum gebrochen zu haben, eine vermittelnde Stellung zwischen Matthäus und Lukas einnehme und den Uebergang von jener Darstellung der Geschichte zu dieser bezeichne **) — ein Evangelium, welches er in dem fast nur aus jener Mittheilung des Eusebius über den Bischof Serapion von Antiochien und die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien ***) bekannten Petrus-Evangelium finden wollte †). Aber die Bedeutung dieser Hypothese hebt er selbst dadurch auf, daß er, wie er auch nicht anders kann, sowohl „den Gebrauch eines von unserm Matthäus nicht wesentlich verschiedenen Evangeliums zugeben muß" ††), wenn auch „einen nur sehr subsidiären Gebrauch", als auch bei Lukas dasselbe Zugeständniß macht †††). Denn seine Gründe, mit welchen er sein Verfahren rechtfertigt, den größten Theil des von Justin verwendeten evangelischen Stoffes diesen Evangelien ab- und seinem Petrus-Evangelium zuzusprechen, sind in der That dürftig genug.

Und wunderbar! Während man immer bei Justin die wenigsten Berührungen gerade mit Markus gefunden hatte, so soll nun fast Alles dem Petrus-Evangelium entnommen sein, welches nach Hilgenfeld doch nur die, auch von Papias in seiner bekannten von Eusebius uns aufbewahrten Mittheilung

---

*) Kritische Untersuchungen über die Evv. Justin's u. s. w. 1850.

**) a. a. O. S. 264.

***) Eus. h. e. VI, 12.

†) Hilgenf. a. a. O. z. B. S. 272.

††) a. a. O. S. 277.

†††) a. a. O. S. 291.

über Markus *) gemeinte Grundschrift des kanonischen Markus ist **)!

Wird also auch von Hilgenfeld so viel zugestanden, daß Justin den kanonischen Matthäus und Lukas gebraucht habe — und dieses Zugeständniß führt bei vorurtheilsloser und einsichtiger Forschung sofort zu dem Weiteren, daß er beide viel entschiedener und umfassender gebraucht habe, als Hilgenfeld's zögernde Behauptungen zugeben wollen, — so wird auch die Beschränkung hinsichtlich des Markus von Hilgenfeld selbst neuerdings dadurch aufgehoben, daß er in dem Zeugniß des Papias nunmehr unsern kanonischen Markus findet ***). Im Jahre 1850 hatten wir ein Recht, das Markus-Evangelium des Papias von dem kanonischen zu unterscheiden" †); im Jahre 1854 „bezieht sich das Zeugniß des Papias nur auf den kanonischen Markus" ††). In jenem Jahre meint Papias „eine Aufzeichnung der Reden und Thaten Christi, an deren Vollständigkeit er nichts aussetzen kann" †††); in diesem meint Papias einen Schriftsteller, von dem man, weil ihm die Autopsie abgeht, „weder die richtige Ordnung noch Vollständigkeit erwarten darf" ††††). Doch nehmen wir diese Besserung der historisch-kritischen Meinungen ohne Glosse hin und ziehen wir nur die einfache Folgerung, daß also auch Justin den kanonischen Markus gekannt, so gut wie Papias, sein älterer Zeitgenosse. Geht ja doch nach Hilgenfeld's Ueberzeugung Markus dem um das Jahr 100 entstandnen Lukas voraus und folgt nicht allzuspät auf unsern kanonischen Matthäus, dessen Bildung er

---

*) Eus. h. e. III, 39: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν* u. s. w.

**) Hilgf. a. a. O. S. 284. 270.

***) Die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. 1854. S. 148 f.

†) Hilgf. Krit. Unters. S. 270.

††) Derf. Die Evangelien S. 149.

†††) Krit. Unters. S. 270.

††††) Die Evang. S. 148.

gegenwärtig um das Jahr 80 setzt *). Hat aber Justin diese drei Evangelien gekannt, und dann gewiß auch gebraucht **), so hat er sie sicherlich unter seinen ἀπομνημονεύματα, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι ***), in den apostolischen Denkwürdigkeiten, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια ****), wenigstens mitgemeint †). Ob man dann noch ein Petrus-Evangelium oder das Evangelium der Hebräer als eine Hauptquelle nöthig habe, ist eine Frage, welche auf Grund der von Semisch so reichlich gelieferten Nachweisungen der patristischen Citationsweise und der von Volkmar anerkannten Freiheit der Verwendung des Stoffs ††) unschwer zu entscheiden ist. Aber freilich Hilgenfeld hat von dem kritischen Boden Baur's einige Schritte rückwärts gethan, in Folge deren er „behaupten" darf, „daß er die durch die Baur'sche Kritik dem kirchlichen Glauben geschlagenen Wunden ohne Nachtheil der Wissenschaft zum Theil geheilt habe" †††) — eine Redeweise, wie wir sie von jener Seite aus seit langem nicht vernommen haben.

Allein trotz dieser Verschiedenheit, die sich zwischen der „Tendenzkritik" Baur's und der „literarhistorischen" Hilgenfeld's ††††) ergeben hat, konnte doch auch jene nicht umhin, dem Zugeständniß wenigstens sich anzunähern, daß Justin unsere Synoptiker gekannt und gebraucht habe. Denn wenn

---

*) Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten u. s. w. 1855. S. 79. 81. 83.

**) Vergl. auch Credner Beitrag I. S. 258 „Justin kannte in der That, wie es auch kaum anders denkbar ist, unsere (synoptischen) Evangelien."

***) dial. c. Tr. c. 103 p. 331, D.

****) apol. I, 66 p. 98, B.

†) Vergl. auch Credner a. a. O.

††) Vergl. auch Credner Beiträge I. S. 27. 209.

†††) Das Urchristenthum S. 23 Anm.

††††) Die Evang. S. 41 u. d. Urchristenth. S. 15 ff.

Baur schreibt *): „ist auch kein Zweifel darüber, daß Justin das eine oder das andere unserer kanonischen Evangelien schon kannte, so hat er doch keines genannt", so spricht daraus nur die Zögerung ein Zugeständniß zu machen, welches nicht verweigert werden kann. Und was will auch diese Wendung? Denn ob Justin, wenn „kein Zweifel ist", daß er die kanonischen Evangelien wenigstens zum Theil kannte, dieselben genannt hat oder nicht, ist doch sehr gleichgültig; denn nur auf jenes Andere kommt es an. Jene Bekanntschaft und Benützung aber zweifellos zu finden, hat man nicht „die ganze Befangenheit einer abstrakten Apologetik" nöthig, wie sie Volkmar Semisch vorwirft **).

Denn betrachten wir in Kürze, wie die Sache liegt.

Justin bezeichnet seine evangelischen Quellen als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Dieser Name ist ihm eigenthümlich. Da Justin ein Schüler der platonischen Philosophie, hat man an Xenophon's Denkwürdigkeiten des Sokrates erinnert ***). Jedenfalls muß man zugestehn, daß Justin das Wort anders gebraucht hat als Xenophon. Nicht sowohl „Denkwürdigkeiten", als vielmehr „aus der Erinnerung niedergeschriebene Aufzeichnungen der Apostel" sind es †). Er ist für diesen Gebrauch des Wortes nicht ohne Vorgang in christlichen Kreisen. Wir dürfen uns nur jener Worte des Papias bei Eusebius h. e. III, 39 erinnern: *Μάρκος, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν —, οὕτως ἕνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν.* Credner erinnert auch an die *ἀπομνημονεύματα ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου* bei Eus. V, 8 ††). Daß jener Name

*) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 1853. S. 126.

**) Ueber Justin den Märtyrer S. 11.

***) Vgl. z. B. Olshausen die Aechtheit u. s. w. S. 290. Volkmar, Ueber Justin d. M. S. 11.

†) Vergl. Credner, Beiträge I, S. 105.

††) a. a. O.

selbst aber bloß ihm angehöre*), sagt er selbst apol. I, 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.* Also ist „Evangelien" der gebräuchliche Name dieser Schriften gewesen. Zugleich ersehen wir aus diesen Worten, wie die nähere Bestimmung *τῶν ἀποστόλων* zu verstehen sei. Die Apostel sind als Verfasser der Denkwürdigkeiten gemeint. Der Artikel kann nicht sagen wollen, daß alle; sondern die Augenzeugschaft der über Jesus Berichtenden wird dadurch betont. Es ist ihm dieß, wie die oben citirte Stelle zu lehren ganz besonders geeignet ist, von Interesse gewesen, dieß Heiden wie Juden gegenüber hervorzuheben. Der Artikel ist generisch gebraucht. Aus dem Kreise der Apostel, also der authentischen Gewährsmänner, sind diese Aufzeichnungen hervorgegangen. Daraus erklärt sich denn zur Genüge, warum er keinen Namen nennt; denn was thäte dieser zur Sache? Und welche Autorität hätte der Name eines Apostels für die außerchristlichen Gegner. Also nicht einmal „auffallend" **) ist diese Thatsache, geschweige irgendwie beweisend gegen den Gebrauch unserer Evangelien***). Wie viele Apostel aber, und überhaupt ob mehrere bei der Abfassung dieser Schriften betheiligt gewesen, ist hieraus nicht zu entnehmen †). Denn Justin hat zwar eine Mehrzahl von Schriften im Sinne, aber er nennt auch Nichtapostel als Verfasser. Denn genauer als gewöhnlich spricht sich Justin über die Verfasser in den Worten des Dialogs aus: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι* ††). Die Aufzeichnungen stammen also sowohl

*) Gegen Credner a. a. O. S. 106.

**) Hilgenfeld Krit. Unters. S. 17.

***) Schwegler Nachap. Zeitalter I, S. 227.

†) Gegen Olshausen a. a. O. S. 289; Semisch, Die apost. Denkwürdigkeiten S. 81.

††) Dial. c. Tr. c. 103 p. 331, D.

aus dem Kreise der Apostel als aus dem der unmittelbaren Apostelschüler. Er bemerkt dieß bei Erwähnung des Blutschweißes Jesu. Nun ist diese Thatsache gerade von Lukas berichtet. Es ist also nicht zufällig, daß Justin gerade an dieser Stelle seine Evangelien so charakterisirt wie er thut *). Erinnert uns doch auch das von Justin gebrauchte παρακολουθεῖν an den Eingang des Lukas-Evangeliums. Die Thatsache, auf welche er sich beruft, ist ihm wichtig für seine Polemik gegen den Doketismus. Es liegt ihm also daran, sie als eine verbürgte bezeichnen zu können. Wenn er nun auch die Gewißheit des Glaubens hier wie durchweg dadurch zu gründen sucht, daß er die Thatsache als Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung, nämlich Ps. 22, 14, nachweist, so muß doch vor Allem die Geschichtlichkeit der Thatsache feststehen. Deßhalb fügt er, um nicht ungenau zu reden, bei Erwähnung der Denkwürdigkeiten den Kreis der Begleiter der Apostel bei. Es beruft sich also auf eine Thatsache, die zwar aus zweiter Hand stammt, aber darum nicht weniger sicher. Das ist der unleugbare Sinn des Zusatzes, der sonst nicht vorkommt. Diese Bemerkung hätte er nicht nöthig gehabt, wenn er nur eine einzige evangelische Schrift gebraucht und diese etwa den Namen εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς ἀποστόλους geführt hätte, wie z. B. Schwegler will **). Wir dürfen also folgern: 1) Die Benützung des Lukas-Evangeliums ist nicht bloß wahrscheinlich ***), sondern gewiß †); und 2) Justin unterscheidet zweierlei Denkwürdigkeiten des Lebens Jesu, solche welche aus erster und solche welche aus zweiter Hand stammen, von denen aber die letzteren nicht geringere Bürgschaft bieten als jene, da sie von unmittelbaren Begleitern der Apostel herrühren. Mehr kann man nicht folgern. Ob es mehr als zwei Schriften gewesen, erhellt aus diesen Worten allein nicht ††).

*) Vgl. auch Credner, Beitr. I, S. 258.

**) Nachap. Zeitalter I, S. 233.

***) Zeller Theol. Jahrb. 1848, 4. S. 550.

†) Vergl. Volkmar, Das Evang. Marcions S. 183 ff.

††) Gegen Semisch a. a. O.

Aber so viel, wie wir fanden, ergibt sich allerdings daraus. Und Hilgenfeld *) leugnet es mit Unrecht, bei der — an sich schon undenkbaren — Möglichkeit einer gemeinsamen Abfassung einer Evangelienschrift durch Apostel und Apostelschüler stehen bleibend. Wozu auch, da er doch selbst eine, wenn gleich etwas problematische und nur subsidiäre Benützung des Lukas-Evangeliums von Seiten Justin's zugesteht **)? Allerdings ist ὑπό in jener Bezeichnung nicht wiederholt vor τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων ***), aber nur weil die ἀπομνημονεύματα, obgleich unterschiedlich ihrer Verabfassung nach, doch auch zugleich eine Einheit bilden. Damit stimmt nun das Weitere, daß er von denselben oft als von einer Einheit spricht oder den Tryphon sprechen läßt: τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα ****), oder ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται *****). Aber daß es nur eine Schrift sei, was er so bezeichnet, würde eine falsche Folgerung sein †). Sagt doch Justin selbst von seinen Denkwürdigkeiten: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια ††), woraus mit Nothwendigkeit geschlossen werden muß, daß es mehrere evangelische Schriften waren — was Schwegler †††), in Uebereinstimmung mit Gieseler ††††), vergeblich leugnet. Diese Worte aber mit Schleiermacher †††††) für eine Glosse zu halten, wird sich schwerlich sonst Jemand entschließen.

Also wenigstens zwei Schriften finden wir angezeigt, aus apostolischem Kreise die eine, aus dem nächsten die andere. Evangelien pflegte man sie zu nennen, oder auch „das Evan-

---

*) Krit. Unters. S. 15.

**) a. a. O. S. 291.

***) a. a. O. S. 15.

****) dial. c. 10, p. 227, C.

*****) dial. c. 100, p. 326, D.

†) Vergl. auch Hilgenfeld a. a. O. S. 17.

††) apol. I, 66 p. 98, B.

†††) a. a. O. S. 233 Anm.

††††) Historisch-krit. Versuch S. 15 f.

†††††) Einleitung in's N. T., herausg. von Wolde 1845. S. 71.

gelium" — *τὸ λεγόμενον εὐαγγέλιον* —: denn sie bildeten ein Ganzes. Und, fahren wir fort, ein kirchlich anerkanntes Ganze. Dafür bürgt, wie Semisch mit Recht betont *) und in anderm Zusammenhange auch Thiersch nachdrücklich geltend gemacht hat **), die Anagnosis, welche Justin von seinen Evangelien aussagt. Es gehört die betreffende Stelle zu seinen so höchst interessanten Mittheilungen über den christlichen Gottesdienst seiner Zeit, wie er nicht bloß hie und da, sondern allenthalben stattfand. Und Justin war, wie wir sehen werden, im Stande, darüber allgemein gültige Mittheilungen zu machen. Sie lautet so ***): *τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ.* In öffentlicher Gemeindeversammlung also werden jene Schriften vorgelesen, abwechselnd mit den alttestamentlichen Propheten, also auch als heilige Schriften der Gemeinde. Es sind also nicht Privatschriften, sondern gemeindliche, kirchlich anerkannte. Volkmar findet zwar in dieser Stelle „nur gesagt, daß nicht blos Justin, sondern auch die Christen seiner Zeit in weiteren Kreisen einige Evangelien-Schriften als rechtgläubig, gut apostolisch und vorlesenswerth gehalten haben" †); aber die Worte besagen offenbar mehr und reden deutlicher. Nicht von evangelischen Schriften überhaupt, sondern von denen, welche er gebrauchte, spricht Justin; und den Gebrauch des Vorlesens bezeichnet er als einen allgemeinen, in der ganzen Kirche üblichen. Was aber die gemeindliche Vorlesung bedeute

*) a. a. O. S. 61 ff.

**) Versuch zur Herstellung des hist. Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften 1845 S. 341 ff. Vers., Einige Worte über die Aechtheit u. s. w. S. 123 ff.

***) apol. I, 67 p. 158 (p. 98. D.).

†) Ueber Justin u. s. w. S. 40.

und wie dadurch Schriften als heilige und kanonische von anderen, wenngleich rechtgläubigen und empfehlenswerthen, unterschieden werden, ersehen wir aus der Weise, wie der Muratorische Kanon den für Privatlektüre empfohlenen Hirten des Hermas von den kirchlichen Vorlesebüchern absondert *). Es könnte auffallen, daß Justin nur evangelische Schriften nennt, da wir doch schon aus dem N. T. selbst die Sitte der gemeindlichen Vorlesung apostolischer Briefe kennen. Aber Justin spricht hier den Heiden gegenüber allgemein. So wenig die alttestamentliche Anagnose auf die Propheten eingeschränkt gewesen ist, so wenig die neutestamentliche auf evangelische Schriften **). Aber was soll er über die Episteln erst weiter reden? Er hätte es den Heiden erst verständlich machen müssen. Hatte er doch auch vorher von diesen beiden Schriftklassen, der prophetischen und der evangelischen, gesprochen. Und bilden sie ihm ja doch auch die Basis der christlichen Unterweisung und Lehre. In diesem Sinne nennt er also pars pro toto und nimmt den Namen von dem wichtigsten Bestandtheil des Ganzen. Es muß also eine Sammlung kirchlich anerkannter neutestamentlicher, speziell evangelischer Schriften gegeben haben. Die Richtigkeit und Bedeutung dieser Thatsache wird dadurch nicht erschüttert †), daß in einzelnen Gemeinden an diese Sammlung andere Schriften sich anschlossen, welche aus verschiedenen Gründen ebenfalls zeitweise zu öffentlicher Vorlesung kamen ††). Daß jede Sekte ihr Evangelium hatte †††), hat doch wahrlich hiemit nichts zu schaffen. Nicht „Evangelien" überhaupt, sondern „die Evangelien" oder „das Evangelium", d. h. das mehrtheilige, wird allenthalben in der Kirche vorgelesen: berichtet

*) Vgl. Wieseler in Stud. u. Krit. 1856, über den sog. Kanon von Muratori S. 91 f.

**) Gegen Schleiermacher Einl. S. 72.

†) Z. B. Volkmar a. a. O. Hilgenfeld a. a. O. S. 19.

††) Vergl. hierüber Thiersch, Einige Worte u. s. w. S. 124 ff.

†††) Hilgenfeld a. a. O. S. 18.

Justin. „Zu der Voraussetzung" aber, „daß jede kirchliche Partei ursprünglich nur ein, ihrer Richtung entsprechendes Evangelium gebrauchte", sind wir eben nicht „berechtigt" *), — schon darum nicht, weil die Kirche nicht eine Summe einzelner Parteien war, sondern ein geordnetes, bei aller Mannigfaltigkeit in sich zusammenstimmendes einheitliches Ganze, unterschieden von den Sekten, wie wir auch aus Justin ersehen werden.

Zu dieser von Justin bezeugten Thatsache tritt nun eine andere, noch nicht genug gewürdigte, Aeußerung im Dialog. Dort sagt nämlich c. 10 der Jude Tryphon: *ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μεγάλα ἐπίσταμαι εἶναι, ὡς ὑπολαμβάνειν μηδένα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά· ἐμοὶ γὰρ ἐμέλησεν ἐντυχεῖν αὐτοῖς.* Es mag nun in diesem Gespräch noch so viel Dichtung sein — wiewohl bei dem bekannten Disputireifer Justins **) der wesentliche Inhalt gewiß für geschichtlich zu achten ist, — so müssen doch die Verhältnisse der Wirklichkeit entsprechend erdichtet sein. Der Jude beruft sich nun auf das schriftliche Evangelium; er habe es gelesen; die darin enthaltenen Vorschriften seien zu schwer, um sie erfüllen zu können. Wäre nun der Stand der Dinge wirklich der, wie man ihn voraussetzt, hätte Justin nicht vor Allem fragen müssen, welche evangelische Schrift er gelesen habe? Denn gab es keine kirchlichen, allgemein dafür bekannten, so konnte er leicht auf eine evangelische Schrift gerathen, deren ethischer Inhalt solche Bedenken mit Recht hervorrufen mochte. So scheint es ja, daß z. B. das Evangelium secundum Aegyptios Grundsätze über die Ehe vertrat, welche über die Grenzen der biblischen Nüchternheit hinausgingen. Aber Justin ist weit davon entfernt, eine solche oder ähnliche Frage zu thun. Wir sehen also: Justin hält es für möglich, daß auch ein Nichtchrist, wenn er sich nur etwas bemühte, diejenigen Evangelien erhalten und lesen konnte, deren Inhalt

*) a. a. O. S. 17.

**) Vergl. apol. II, 3, p. 47, B. C.

jeder Christ zu vertreten verpflichtet war. Es hat also damals kirchlich anerkannte und als solche bekannte evangelische Schriften gegeben.

Daß unter diesen nun das Lukas-Evangelium war, davon haben wir uns bereits überzeugt. Daß aber auch das Evangelium des Matthäus, lehrt die Lesung der justinischen Schriften unwidersprechlich. Denn aus diesem vornämlich ist der evangelische Stoff genommen, welchen er jenen einverleibt hat. Der einzige Abschnitt apol. I, 15—17, in welchem er, die Sittlichkeit der christlichen Lehre zu rechtfertigen, die Bergpredigt so reichlich verwendet, genügt hiefür. Das ist auch von vornherein zu erwarten. Denn wie er selbst durch die alttestamentlichen Propheten von der heidnischen Philosophie zum Christenthum, der wahren Philosophie, kam, so hat auch seine ganze Apologetik entsprechenden Charakter. Dasjenige Evangelium mußte ihm also am nächsten stehn, in dessen Eigenthümlichkeit jene Behandlungsweise des Christenthums ihren angemessensten Ausdruck fand.

Ob er auch das Evangelium des Marcus gekannt und benützt habe, ist schwerer zu entscheiden. Aber einmal scheint er es ausdrücklich zu nennen. Ich meine die bekannte Stelle dial. c. 106: *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον, καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς.* Wenn *αὐτοῦ* zu belassen und weder in *τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ*, noch in *αὐτῶν* zu ändern ist — und es wird immer das Gerathenste bleiben, hier nichts zu ändern, da die Worte, so wie sie sind, ganz guten Sinn geben, — so wird *αὐτοῦ* nicht auf Christus bezogen werden dürfen, wie Viele wollen *); denn hiegegen ist der

*) Unter Andern Gieseler, hist.-krit. Versuch S. 14. 58. Olshausen, Aechtheit S. 290. 304. Lücke, Comm. zu Ev. Joh. 3. Aufl. I. S. 45, Anm.; zum Theil auch Semisch Denkwürdigk. S. 150 f.

konstante Sprachgebrauch Justin's, die Evangelien niemals Denkwürdigkeiten Christi zu nennen; sondern es wird nur auf *Πέτρου* zu beziehen sein*), obgleich Semisch dieß, wohl mehr aus Furcht vor der Petrus-Evangeliums-Hypothese als aus philologischen Gründen, für das „unter allen Umständen unberechtigtste" erklärt**). Denn wie sollte es sachlich nicht das Nächstliegende sein, daß Justin, da er sonst seine Evangelien als apostolische bezeichnet, hier eines derselben speziell petrinisch nennt? Daß aber sprachliche Gründe es widerriethen oder gar verböten, *αὐτοῦ* nicht auf das entferntere Subjekt des Satzes, sondern auf das zunächst stehende *Πέτρου* zu beziehen, wird man, zumal bei einem so wenig präcisen Schriftsteller wie Justinus, doch nicht im Ernste behaupten wollen. Das Ergebniß eines unkanonischen Petrus-Evangeliums aber werden wir nicht zu fürchten brauchen. Denn daß ein solches jemals zu den gottesdienstlichen Vorlesebüchern der Kirche gehört haben sollte, wird uns so wenig berichtet, daß vielmehr das Gegentheil gewiß ist.

Denn wenn, wie uns Eusebius h. e. VI, 12 mittheilt, der Antiochenische Bischof Serapion der cilicischen Gemeinde zu Rhossus das *προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον* anfänglich zum Gebrauche verstattet hatte, ohne es genauer durchgesehen zu haben, nachher aber, als er dieß gethan und gefunden, daß es häretische, wohl doketische, Elemente enthalte, den gemeindlichen Gebrauch desselben verbot und, um alle in Folge des früheren Gebrauchs, nicht ohne seine Schuld, eingetretenen Uebelstände zu beseitigen, bald persönlich wieder zu kommen versprach: so erhellt hieraus deutlich genug, wie dieß Ganze nur ein Ausnahmsfall gewesen, welcher zum Beweis dient, daß das Gegentheil die Regel war***). Dazu kommt der andere, bisher meist nicht genug betonte Umstand, daß Sera-

*) So z. B. Eichhorn, Bertholdt, Credner Beitr. I. S. 132. Schwegler I. S. 220 ff.

**) a. a. O.

***) Vergl. Thiersch Versuch S. 376 ff.

pion, um diese evangelische Schrift zu bekommen, sich an eine doketische Gemeinschaft wenden und von dieser es entlehnen mußte. Wie sollte es also etwa 50 Jahre vorher kirchliches Vorlesebuch gewesen sein können?

Nun aber ist die am besprochenen Orte von Justin angeführte Namengebung speziell im Marcus-Evangelium berichtet. Sollten wir also nicht dieses in dem justinischen Petrus-Evangelium finden dürfen? Denn auf Petrus hat ja das gesammte Alterthum das zweite Evangelium zurückgeführt. Daß „man" erst nach der Verwerfung des apokryphischen Petrus-Evangeliums den Christen, welche „um das Evangelium des Petrus nicht verkürzt sein wollten, zur Schadloshaltung und Beruhigung dafür das Evangelium des Markus als ein ächt petrinisches bot", also Justin hier nicht das des Marcus gemeint haben könne, ist ein unglücklicher Einfall Credner's *). Was bereits Papias wußte, daß nämlich Marcus die Vorträge des Petrus aufgezeichnet habe, das wird schwerlich dem Justin unbekannt gewesen sein. Es handelt sich an jener Stelle dial. c. 106, nachzuweisen, daß Jesus mit dem im A. T. offenbaren Gotte identisch sei. Hiefür ist dem Justinus jene Namengebung ein Beweismoment. Es liegt ihm also daran, daß diese Thatsache als historisch angenommen werde. Deßhalb betont er, daß ihr Bericht aus bester Quelle stamme. Es möchte also nicht zufällig sein, daß er gerade bei dieser Gelegenheit das Marcus-Evangelium auf Petrus zurückführt.

So ist es also schon aus diesem gewiß, daß Justin die ersten drei Evangelien gebraucht und als apostolische Denkwürdigkeiten wenigstens mit bezeichnet hat. Ob auch andere? Daß nicht vorzugsweise, sondern höchstens beiläufig, darf uns bereits feststehen. Aber ob überhaupt andere? Semisch antwortet: keine anderen **); Ewald: in großer Zahl ***). Das

*) Beitr. I. S. 260.

**) Die apost. Denkw. S. 380 ff. 399. 411.

***) Jahrbücher für bibl. Wissenschaft V, 187: „es leuchtet ein, daß das

letztere nun gewiß nicht. Die *Πολλοί*, welche Lukas im Eingang seines Evangeliums erwähnt, gehören nicht hieher; mit diesen hat es eine andere Bewandtniß. Es werden dieß privatliche Einzelaufzeichnungen im Kreise der heidenchristlichen Gemeinden sein, in welchen die Tradition nicht so reich und gesichert war, wie in der Heimath der evangelischen Geschichte, weßhalb man dem durch Aufzeichnung der empfangenen Katechese zu Hilfe kam. Diese Aufzeichnungen verloren ihre Bedeutung, als die umfassenderen evangelischen Schriften hervortraten. Dazu müssen wir uns erinnern: Justin's Denkwürdigkeiten sind gottesdienstliche Vorlesebücher der Kirche; sie müssen also naturgemäß in der Zahl nicht allzu ausgedehnt gewesen sein; und sie können es geschichtlich nicht sein; denn wir würden sonst doch wohl etwas davon wissen. Aber wie hätte auch Justin nöthig gehabt, viele andere evangelische Schriften noch zu benützen, da sich seine Anführungen doch — mit sehr wenigen Ausnahmen — alle in unsern Evangelien finden?

Die Abweichungen von dem Texte derselben, auch wenn eine Abweichung sich verfestigt hat, wie etwa in dem Herrenwort: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός* *), erfordern zur Erklärung keine Annahme anderweitiger Evangelien. Denn es läßt sich leicht erkennen — und man hat diese Stelle als eine der wichtigsten bezeichnet **) — daß einerseits der Zusammenhang, in welchem dieselbe bei Matthäus steht, ebenso das Präsens wie die Voranstellung von *υἱός* schlechter-

---

nicht bloß unsere jetzigen vier Evangelisten sein konnten, — sondern daß es eine Menge von vielleicht 10 bis 12 Evangelien waren, die man auch sämmtlich im Allgemeinen auf Apostel zurückführt." S. 188: „Es ist wohl möglich, daß Justin nur einen Auszug aus ihnen gebrauchte, und daß er sie darum desto leichter beständig nur mit einem so allgemeinen Namen belegt."

*) Apol. I, 63 p. 95, D. und p. 96, B.; dial. c. 100 p. 326. D.

**) Hilgenfeld, krit. Unters. S. 201. Vergl. auch Credner, Beitr. I. S. 211, 248.

dings fordert*); andrerseits aber der aus dem Zusammenhang gelöste Gebrauch dieses Wortes die Umsetzung in den Aorist und die Voranstellung von πατήρ hervorrufen mußte. Denn das ist es ja, was christlicher Seits hervorgehoben wurde, daß erst durch den Sohn die wahre Gottesoffenbarung gebracht worden sei, daß man außer Christo, dem vom Vater gekommenen, auch diesen selbst nicht in rechter Weise habe. Denn wenngleich die Gnostiker diese Wahrheit mißbrauchten zum Nachtheil der alttestamentlichen Offenbarung und deßhalb diese Satzform bevorzugten und in ihre Evangelien eintrugen, wie wir aus der Polemik des Irenäus u. s. w. erfahren, so blieb sie doch Wahrheit, und es begegnet uns diese Satzfolge auch bei solchen antignostischen Kirchenlehrern, wie z. B. Irenäus und Epiphanius, welche dieselbe den Gnostikern zum Vorwurfe machten. Daraus nun aber erhellt denn auf das deutlichste, daß der evangelische Text der ursprüngliche sei und nicht der andere. Denn da dieser der für den Gebrauch passende war, so würde man ja nimmermehr in die Evangelien jenen hineincorrigirt haben. Hat z. B. Epiphanius trotz seines Gebrauchs der kanonischen Evangelien siebenmal die unkanonische Satzfolge und nur an vier Stellen die synoptische, wie soll jene Satzfolge bei Justin beweisend sein**)? Und ist bei Epiphanius die Voranstellung des Vaters „sehr begreiflich“***), warum nicht auch bei Justinus? Und selbst angenommen, dieser hätte in seinem Evangelienexemplar so gelesen, folgt daraus eine Verschiedenheit der evangelischen Schrift selbst, weil häretische Evangelien diese Satzform hatten****)?

Oder man hat etwa daran erinnert, daß das Herrenwort über das Schwören bei Justinus apol. I, 16 lautet: *μὴ ὀμόσητε ὅλως, ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ. τὸ δὲ*

*) Gegen Hilgenfeld a. a. O. S. 206 Anm.

**) Gegen Hilgenfeld a. a. O. S. 205.

***) Ders. S. 206.

****) Schwegler a. a. O. S. 224. 255 f.

περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ *). Aber wer erkennt nicht, daß das Wort des Jacobus 5, 12 umgestaltend auf den Gebrauch des Herrenworts eingewirkt hat? Es ist die leichtere, daher gewöhnlichere Form.

Oder was hat es Auffallendes, wenn Justin etwa sagt apol. I, 15 *εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. — εἰ δανείζετε παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τὶ καινὸν ποιεῖτε;* statt des Matthäustextes: *τίνα μισθὸν ἔχετε;* oder *τί περισσὸν ποιεῖτε;* und der Nennung der *τελῶναι*? Handelt es sich doch darum, das Christenthum als etwas Neues erscheinen zu lassen, gegenüber den Heiden, von denen *πορνεία* und Selbstsucht vorzugsweise gilt, wie ja die paulinischen Briefe zeigen. Daß Matthäus also von Zöllnern spricht, weil zu Juden, und von *περισσὸν ποιεῖν* im Anschluß an 5, 20 *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν* u. s. w., ist ebenso natürlich, als daß Justin dafür *οἱ πόρνοι* und *καινόν* setzt. Die spezielle Beziehung des Citats hat diese leichte Aenderung herbeigeführt, ohne daß wir mit Credner ein Evangelium anzunehmen brauchen, bei welchem eine Verwechslung von חדש und חסר stattgefunden habe **).

Aehnlich verhält sich's mit apol. I, 16 und dial. 76, wo das Herrenwort Matth. 7, 21 f. mit dem Zusatz erscheint: *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν* —; Hilgenfeld versteht dieß mit Recht vom Herrenmahl ***); aber eben daraus erhellt, daß das eine durch den Bestand der äußeren Kirche veranlaßte unwillkürliche Erweiterung des Wortes Jesu ist, welche dazu dient, den Gedanken desselben noch näher zu bringen.

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß die Abweichungen, welche bei Justin's Verwendung des Stoffs der

---

*) Z. B. Hilgenfeld a. a. O. S. 175 f. Credner a. a. O.

**) Beitr. I S. 222—224.

***) a. a. O. S. 184.

Synoptiker von diesen sich zeigen, in keiner Weise auf die Annahme anderweitiger evangelischer Schriften führen. Aber die Lehrsprüche und geschichtlichen Stoffe, welche in unsern Evangelien nicht zu finden sind? Es sind, um von geringfügigeren zu schweigen, besonders folgende: 1) die Angabe, Jesus sei in einer Höhle geboren worden*); 2) die Magier seien aus Arabien gewesen**); 3) Jesus habe zu Hause als Zimmermann Pflüge und Joche gemacht***); 4) bei seiner Taufe sei Feuer erschienen (*πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ*) ****); 5) das Eselsfüllen, auf dem er ritt, sei an einem Weinstock angebunden gewesen†); 6) man habe Jesum zum Hohn auf einen Richterstuhl gesetzt und gesagt: *κρῖνον ἡμῖν*††). Dazu kommt dann noch 7) das Dictum: *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ*†††), und etwa 8) die Weissagung: *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις*††††).

Aber das Erste bildete sich, wie man leicht sieht, bei der Gewohnheit, Höhlen zu Ställen zu verwenden, aus der Erwähnung der Krippe bei Lukas, verbunden mit Jes. 33, 16. Das Andere ist nichts als eine genauere Bezeichnung der *ἀνατολή*, erschlossen aus Jes. 8, 4. Das Dritte beruht auf Marc. 6, 3, combinirt mit Jesu Gleichnißreden vom Pflug und Joch. Das Vierte hat das Wort des Täufers zur Voraussetzung, daß Jesus mit heiligem Geist und Feuer taufen werde. Ist nun jener bei der Taufe erschienen, warum sollte nicht auch dieses? Das Fünfte ist eine Combination der synoptischen

*) dial. c. 78, p. 304, A.
**) a. a. O.
***) dial. c. 88 p. 316, C.
****) dial. c. 88 p. 315, D.
†) apol. I, 32 p. 73, D.
††) apol. I, 35 p. 76, B.
†††) dial. c. 47 p. 267, A.
††††) dial. c. 45 p. 245, A.

Elemente *) unter einander und mit Genesis 49, 10 ff. **). Das Sechste ist eine leicht erkennbare Weiterführung der evangelischen Erzählung. Das Siebente gibt nicht etwa Joh. 5, 30 vgl. 8, 16 ***) wieder, sondern faßt die Warnungen Jesu Matth. 24, 46. 50 in einen Lehrspruch zusammen. Das Achte endlich ist eine durch die geschichtliche Erfüllung herbeigeführte Gestaltung der Weissagungen Jesu. So, sehen wir, haben alle nichtkanonischen Elemente die evangelische Geschichte, wie sie uns überliefert ist, zur Voraussetzung. Dazu kommt, daß sich Justin für diese Stoffe gar nicht auf seine Evangelien beruft. Bei dem sechsten sagt er ausdrücklich: *ὡς εἶπεν ὁ προφήτης.* Er meint nämlich Jes. 58, 2 *αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν.* Bei dem vierten beschränkt er, wie z. B. auch Hilgenfeld ****) anerkennen muß, obgleich er dann doch das Gegentheil behauptet, das *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν* auf die folgende Notiz: *καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτόν.* Nun ist ja gewiß die mündliche Katechese am Anfange stofflich reicher gewesen als die schriftlichen Evangelien. Wie sollten nicht einzelne Notizen bis zu Justin's Zeit herab sich haben erhalten können, solche zumal, welche nur zur weiteren Ausführung der schriftlich verzeichneten evangelischen Geschichte dienten? Das konnte geschehen, obgleich man damals, wie wir aus des Papias Beispiel ersehen, für nöthig erachtete, solche Ueberlieferungen zu sammeln und aufzuzeichnen. Aber ich achte es nicht für nöthig, daß man eine Mitbenützung anderer Evangelien so entschieden abweise, wie Semisch thut. Von jenen Ueberlieferungen ist sicher manches Aechte in nichtkanonische Evangelien, wie besonders in das Hebräer-Evange-

*) Vergl. besonders Marc. 11, 4.

**) Vergl. apol. I, 32 p. 73, B.

***) So Otto z. d. St.

****) a. a. O. S. 164 Anm.

lium aufgenommen worden. Justin mag solche gekannt und sich Manches daraus, was ihm mit den andern Evangelien und dem A. T. zu stimmen schien, angeeignet haben. Aber es war dessen, was er in den andern Evangelien Besonderes und Richtiges fand, so wenig und nur Beiläufiges, daß er von seinen Evangelien getrost sagen konnte: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν**). Und solcher nebenhergehender Gebrauch jener außerkirchlichen Evangelien war dann keine Anerkennung dieser Schriften selbst, wie er die anderen anerkannte. Den zwischen beiden Schriftgattungen bestehenden Unterschied hob er damit nicht auf. Waren sie doch nicht gottesdienstliche Vorlesebücher der kirchlichen Gemeinden. Also unter die apostolischen Denkwürdigkeiten hat er solche nicht mit befaßt und mit diesem Namen nicht mit bezeichnet.

Wir schließen also diese Untersuchung mit dem Ergebniß, daß Justin unter den Aufzeichnungen der Apostel und der Apostelbegleiter die synoptischen Evangelien verstehe und nichtkanonische nicht mitbegreife. So viel aber müssen auch die Gegner zugestehen, daß er jene wenigstens mit darunter begreife, wenn auch ihre von Volkmar zugestandene Vorliebe für das Außerkanonische**) dabei immer noch ein nichtkanonisches Evangelium in irgend welcher Gestalt festhalten will.

Es ist aber auch jenes Zugeständniß nicht länger zurückzuhalten, je mehr die Geschichte der Entstehung der Evangelien und ihr Verhältniß zu den nichtkanonischen Evangelien sich klärt. Denn man kann die Anerkenntniß nicht mehr umgehen, daß die Entstehung der synoptischen Evangelien vor die gnostische Periode fallen müsse, welche etwa um 120 beginnt. Aber um so entschiedener hält man dafür an dem Anderen fest,

---

*) apol. I, c. 33 p. 75, B.

**) Ueber Justin d. M. S. 10.

daß Justin wenigstens **das johanneische Evangelium** nicht gekannt noch gebraucht habe. Das ist das Resultat, bei welchem Volkmar in seiner Untersuchung über das Verhältniß Justins zu unsern Evangelien (1853)*) anlangt; das steht Baur in seiner Schrift über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (1853) entschieden gewiß **): dasselbe versichert Zeller, nachdem er es schon früher glaubte, nachgewiesen zu haben***), nun wiederum aus Anlaß einer kurzen Vergleichung zwischen Joh. 3, 3. 5 und apol. I. 61, daß „keinenfalls" der johanneische Bericht vom Gespräch Jesu mit Nikodemus „für die Quelle" des justinischen Citats in jener Stelle „gehalten werden könne"****); und auch Hilgenfeld kommt in seinem Buche über „die Evangelien u. s. w." (1854) bei dem Ergebniß an, daß „uns erst um 170 in Kleinasien die erste sichere Spur des johanneischen Evangeliums begegnet"†), und daß „wir bei Justin den Gebrauch eines unkanonischen Evangeliums annehmen müssen, welches auch von dem vierten Evangelisten benützt sein wird"††).

Die große Bestimmtheit zwar, mit welcher man die Unbekanntschaft Justin's mit dem johanneischen Evangelium versichert, wird uns nicht bange zu machen brauchen. Es kommt ja wohl vor, daß man gerade da Versicherungen häuft, wo Unsicherheit vorhanden ist. Den Gang, welchen die Untersuchungen über Justin's Verhältniß zu den Synoptikern genommen haben, ist der Art, daß man sich nicht versucht fühlen kann, durch solche Behauptungen sich irgendwie bestimmen zu lassen. Wir haben auch sonst erlebt, wie ähnliche mit der

*) S. 31 ff.

**) z. B. S. 152 Anm.

***) Theol. Jahrbücher 1845, 4 S. 599 ff. 1847, 1 S. 150–153.

****) Theol. Jahrb. 1855, 1 S. 138–140.

†) Die Evang. S. 345.

††) a. a. O. S. 346.

größten Entschiedenheit ausgesprochene Behauptungen zu Schanden geworden sind.

So dürfen wir denn auch überzeugt sein, daß die Entschiedenheit, mit welcher man jene Behauptung über Justin's Verhältniß zum johanneischen Evangelium ausspricht, in nicht allzuferner Zeit dem Zugeständniß weichen wird, daß es sich auch anders verhalten könne. Und Hilgenfeld ist vorsichtig genug, bereits vorzubauen. Es könnte, meint er, dieß Evangelium auch dem Justin bekannt gewesen sein, ohne daß damit seine Aechtheit bewiesen wäre*). — Allerdings. Aber das wäre dann damit bewiesen, daß es jedenfalls etwa um 120 entstanden sein müßte, wie denn nach ihm der Annahme nichts entgegensteht, daß es etwa in den Jahren 120—140 entstand **), während Volkmar es noch in das Jahr 160 herabsetzt ***), Zeller aber in der Mitte, um 150, stehen bleibt, Baur dagegen den Schwierigkeiten dadurch zu entgehen sucht, daß er die chronologischen Momente in unbestimmter Schwebe hält ****). Müssen wir aber bis zu 120 zurückgehen, dann sind wir bereits nur mehr zwei Decennien vom Tode des Apostels entfernt und stehen in der Zeit der ausgebreitetsten persönlichen Erinnerungen desselben. Ob aber in dieser Zeit die allgemeine Annahme eines dem noch nicht lange verstorbenen Apostel fälschlich zugeschriebenen Evangeliums möglich gewesen, eines Evangeliums vollends, welches zu der streng judenchristlichen Gesinnung desselben in so entschiedenem Gegensatze stand, das bedarf wohl keiner Beantwortung weiter. Man sieht: es kommt hier allerdings auf ein oder einige Jahrzehnte an. Und darum verlohnt sich's wohl der Mühe,

---

*) Die Evang. u. s. w. S. 346.

**) a. a. O. S. S. 347.

***) Theol. Jahrb. 1854, 3 S. 458.

****) Das Christenthum u. s. w. vergl. S. 131 ff.

noch einmal zuzusehen, ob Justin das vierte Evangelium nicht gekannt habe — wenn gleich damit noch nicht unmittelbar über die Aechtheit desselben entschieden ist. Wenn hiebei gar Manches wiederholt werden muß, was bereits Semisch beigebracht hat, so hat dieß seine Rechtfertigung darin, daß man auch gegnerischer Seits oftmals nur wiederholt hat, worauf jener schon antwortete.

Stünde fest, daß Justin das vierte Evangelium nicht gekannt, so würde die Folgerung kaum eine andere sein können, als daß es noch nicht existirt habe. Denn wir haben in Justin einen vollgewichtigen Repräsentanten der Kirche seiner Zeit. Bleiben wir hiebei einen Augenblick stehen.

(Fortsetzung folgt.)

Bemerkung.

In dem Aufsatze: Die Würtemberger Summarien, im Januarhefte 1856 der Erlanger Zeitschrift für Protest. u. Kirche wollen folgende Druckfehler verbessert werden:

S. 64 Z 16 v. o. lies „1) das vorwiegend praktische" und nicht „1) daß das u. s. w.

S. 67 Z. 13 v. o. lies „Derjenige von uns, welcher ꝛc."

S. 64 in der Anmerkung lies „Griesinger" statt Greisinger.

Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift.

Der Brief des Jacobus und der Brief an die Hebräer.

Drei neutestamentliche Schriften sind es, an welchen wir Denkmäler des apostolischen Christenthums in seinem Zusammenhange mit dem jüdischen Volke besitzen. Die erste derselben, das Evangelium des Matthäus, fanden wir so angethan, daß sie eben so sehr dem außerhalb der christlichen Gemeinde befindlichen jüdischen Volke zur Ueberführung, als der aus Israel hervorgegangenen Gemeinde zu ihrer selbst Rechtfertigung dienen mochte. Die beiden anderen, der Brief des Jacobus und der Brief an die Hebräer, sind an Theile der jüdischen Christenheit gerichtet und nur für sie bestimmt.

Vom Briefe des Jacobus haben wir gesagt, er sei zu dem Zwecke geschrieben, dem an Jesum gläubigen Israel außerhalb des heiligen Landes durch schriftliches Wort dasjenige zu leisten, was der Verfasser desselben der heimischen Gemeinde, deren Haupt er war, persönlich leistete: das Christenthum der gläubigen Volksgenossen sollte er davor behüten helfen, daß es nicht um seine sittliche Kraft und seinen heiligen Ernst komme. Sehen wir nun, wie er dieß leistet und diesem Zwecke entspricht!

Da er nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an das ganze gläubige Israel außerhalb Palästina's geschrieben wurde, und zwar zu einer Zeit, wo es noch kaum eine andere außerpalästinensische Christenheit gab; da er ferner durch keinen einzelnen Anlaß hervorgerufen war, sondern durch den allgemeinen Zustand dieser ganzen Christenheit überhaupt: so ist auch sein

Gang lediglich durch den Gesammteindruck dieses Zustands bestimmt, wie ihn der Verfasser in seiner Seele trug.

Eben deshalb beginnt Jacobus weder lobend noch tadelnd, was immer die Leser nur ungleichmäßig träfe, sondern mit einer dem ganzen Leserkreise gleicher Maßen geltenden Ermunterung. Mancherlei Anfechtung hatten ja alle, an welche dieses Schreiben erging, zu bestehen, und für diese ihnen gemeinsame Lage ruft er ihnen im unmittelbaren Anschlusse an seinen Freude entbietenden Gruß das tröstlich ermunternde Wort zu, daß sie es für eitel Freude achten sollen, wenn sie von Anfechtung betroffen werden, indem sie ja zu ihrer Bewährung diene. Da es aber, um dieselbe recht zu bestehen, nicht blos der Glaubensfestigkeit bedarf, sondern auch der Weisheit; so mahnt er zum Gebete um diese Gabe Gottes, welchem, wenn es rechter Art, nämlich Gebet der Glaubensfestigkeit sei, die Erhörung nicht fehlen werde.

Nachdem er ihnen hiemit das Leid zu einer Ursache der Freude gemacht hat, schließt er einen zwiefachen Gegensatz an. Die sich irdisches Wohlergehen ihre Lust sein lassen, weist er darauf hin, daß sie mit dem, worauf sie sich etwas zu Gute thun, vergehen müssen, während das ewige Leben denen, die Gott lieb haben, der Lohn für wohl bestandene Anfechtung sein werde. Diejenigen aber, welche sich zur Sünde reizen lassen und sich leicht darüber beruhigen, gleich als käme auch das von Gott, was dann in ihnen vorgeht, und nicht blos, was ihnen von außen widerfährt, lehrt er ihre eigene Schuld hierin erkennen, da ja von dem, welcher sie durch das Wort der Wahrheit zur Erstlingschaft seiner heiligen Schöpfung gemacht hat, nur eitel Gutes komme.

Von der äußern Lage der Leser, von dem, was ihnen in der Welt widerfährt, ist der Verfasser ausgegangen, und ist angelangt bei dem, was sie als Christen sind. Er hat sie erinnert, wie sie das Uebel ihrer Anfechtungen, und dem gegenüber, wie sie das irdische Wohlergehen ansehen, aber auch, was sie von der Sünde, sich etwas zur Versuchung werden zu lassen, im Unterschiede von dem Uebel der Versuchung halten sollen.

Indem er sie in letzterer Beziehung unterscheiden hieß, was aus ihnen selbst und was von Gott herrührt, ist er 1, 18 bei dem Gute angelangt, das Gott ihnen zugewendet hat.

Dieses Gut ist das Wort der Wahrheit. Darnach, daß es Wort ist, bestimmt sich das Verhalten, welches ihnen geziemt. Das Wort gerne hören und aufnehmen, dessen Einpflanzung in sie eine Erstlingschaft der Schöpfung Gottes aus ihnen gemacht hat, und das Wort nicht blos hören, sondern auch thun, welches sie dazu frei gemacht hat, es thun zu können, jenes im Gegensatze zu selbstischem Eifer, welcher lieber Andere lehrt, als sich lehren läßt, dieses im Gegensatze zum Selbstbetruge einer Frömmigkeit ohne sittlichen Werth, ist das ihnen ziemende Verhalten.

Macht nun der Besitz dieses Guts ihren Reichthum und ihre Herrlichkeit aus, wie sollten sie es mit ihrem Glauben an den Herrn der Herrlichkeit verträglich achten, zwischen den irdisch Armen und irdisch Reichen einen Unterschied zu machen in der Gemeinde, als ob ihr Letztere wegen ihres an sich selbst dem Christenthum keineswegs förderlichen Reichthums mehr gelten müßten, als jene? Es ist dieß eine weltliche Rücksicht, welche wider die Liebe streitet, eine Versündigung wider den fordernden Willen Gottes, welche sie sich so wenig, als irgend eine andere, dürfen hingehen lassen, und welche ihnen, die dazu frei gemacht sind, den Willen Gottes thun zu können, auch nicht ungestraft hingehen wird. Dieß Letztere gilt aber, wie für diejenigen, welche es mit derlei Versündigungen leicht nehmen, so auch für diejenigen, welche sich mit einem Glauben begnügen, der sich nicht bethätigt. Ein solcher Glaube ist ein leeres Wort, das zu nichts dient, keinen sittlichen Werth und keine Geltung bei Gott hat. Ohne Glauben kein rechtes Thun, aber auch ohne Thun kein rechter Glaube. Es gibt keine Rechtbeschaffenheit eines Glaubens, der sich in keinem Thun bewährt.

Hat Jacobus hiemit diejenigen zurechtgewiesen, welche es daran fehlen ließen, das Wort der Wahrheit recht zu thun, so kehrt er sich nun 3, 1 wider die, welche sich in falscher Weise dazu drängen, es zu reden. Er thut dieß nicht, ohne über-

haupt zu Gemüthe zu führen, welch eine ernste Sache es um die Sünden der Zunge und welch eine schwere Sache es um die Herrschaft über die Zunge sei. Zunächst aber sollen sich dieß die Leser gesagt sein lassen um eines zweiten Uebelstandes willen, welcher neben jener falschen Rücksicht auf den Unterschied von Arm und Reich ihr christliches Gemeinleben verunstaltete. Ihre fleischliche Sucht, sich mit ihrem Verstande geistlicher Dinge geltend zu machen, führte zu Zank und Streit unter ihnen. Sie brachten sich selbst um das Wachsthum an förderlicher Erkenntniß, weil sie ihn erstreiten wollten, statt ihn zu erbitten, oder weil sie darum beteten für den Zweck weltsinnigen Mißbrauchs. Dieser weltlichen Lust, Andere zu meistern und etwas vorzustellen, gibt er zu bedenken, daß der heilige Geist in denen, welchen er einwohnt, allein herrschen will.

Aber nicht blos im Hinblicke auf diese für das gemeindliche Leben verderbliche rechthaberische Geltendmachung vermeintlicher Einsicht hat der Verfasser daran erinnert, was es um die Sünden der Zunge sei, sondern auch im Hinblicke auf die Versündigungen, wider die er sich jetzt 4, 11 wendet, indem zwar alles, was er von da bis 5, 6 rügt und straft, gleich dem, was er zunächst vorher gerügt hat, ein Widerspiel der Demuth ist, dasjenige aber, wovon er 4, 11 — 17 handelt, insonderheit eine Versündigung der Zunge oder auch des Gedankens, welche wider die Demuth streitet. Er straft nämlich zuerst die Selbstüberhebung des sittlichen Urtheils dem Nächsten, und die Selbstzuversicht im irdischen Thun und Treiben Gotte gegenüber, dann aber den in seiner Richtung auf das Irdische selbstbegnügten und selbstsüchtigen Sinn der Reichen. Die erste dieser drei Sünden hat mit der vorher gerügten die Richtung auf Geistliches gemein, welche aber das eine Mal ein Mißbrauch des Verstands am Worte der Wahrheit zum Nachtheile des gemeindlichen Lebens, das andere Mal ein Mißbrauch des sittlichen Urtheils zum Nachtheile des Einzelnen ist. Die beiden anderen Sünden haben die Richtung auf das Irdische gemein, so aber daß die eine aus einem Vergessen der Abhängigkeit von Gott her-

rührt, die andere in einer Verlorenheit an das vergängliche Gut dieser Welt besteht. Die letztere ist das volle Widerspiel dessen, was den Christen ausmacht, welchem ja das Wort der Wahrheit Gottes rechte Gabe und das wahre Gut und seine Zugehörigkeit zur Erstlingschaft der heiligen Schöpfung Gottes seine einige Freude und Herrlichkeit ist.

Was zwischen dem Verhalten eines solchen Christen und dem eines solchen Weltmenschen zwischeninne liegt, das hat der Verfasser in den mittlern drei Kapiteln seines Briefs vollständig erschöpft. Die Christen vergessen, wer sie sind, wenn sie sich in ihrem Verhalten gegen Andere durch eine dem Christenthume fremde Rücksicht bestimmen lassen. Sie halten sich für etwas, das sie nicht sind, wenn ihr Christenthum in einer Aufnahme des Wortes der Wahrheit ohne ein Thun desselben besteht. Sie thun etwas, das nicht das Rechte ist, wenn sie das Wort der Wahrheit reden, während sie es hören sollten, oder wenn sie Andere damit richten, während sie sich von ihm richten lassen sollten. Sie thun endlich das Widerspiel dessen, was für sie das Rechte ist, wenn sie in der irdischen Gegenwart leben, als gehörte sie ihnen, oder wenn sie nur ihr leben, als gäbe es keine Zukunft. Bei diesem Schlimmsten angekommen, biegt der Verfasser um und kehrt zu denen zurück, deren Verhalten das Widerspiel des Lebens eines solchen Weltmenschen, nämlich ein Warten auf die Zukunft des Herrn ist.

Wer aber dem Herrn entgegenwartet, der darf auch nicht ungeduldig werden über diese Zeit des Wartens und Erduldens, noch unmuthig gegen diejenigen, über welche er sich Unrechts wegen zu beklagen hat, noch endlich ungeberdig in Behauptung seines Rechts. Denn zu schwören, verbietet Jacobus in demselben Sinne, wie gegen einander zu seufzen, sofern sich nämlich in beidem eine Gemüthsstimmung äußert, welche dem seines Herrn gewärtigen Christen nicht ziemt. In dem einen Falle kann es der Unmuth, vom Nächsten leiden zu müssen, nicht erwarten, ihn dafür leiden zu sehen, und greift mit bösem Wunsche dem vor, welcher allein recht richtet; und im andern

Falle kann es die ungeberdige Hast, Recht zu behalten, nicht abwarten, ob die Wahrheit Glauben finde, und greift eigenwillig nach Mitteln, die Anerkenntniß nicht sowohl der Wahrheit, als vielmehr der eigenen Person und Sache aufzunöthigen. Wer seine Sache dem Herrn anheimstellt, mag er den Andern im Unrechte oder sich im Rechte wissen, der thut weder das Eine noch das Andere: doch ist das Letztere das Selbstischere und darum minder Verzeihliche.

Von der Warnung vor solchem Thun, welches sich mit der Gelassenheit eines auf seinen Herrn wartenden Christen nicht verträgt, geht Jacobus über zur Anempfehlung dessen, worin sich diese Gottgelassenheit zunächst erzeigt. Dieß ist aber das Gebet in Leid und Freude. Daß insonderheit, wer erkrankt, die gemeindliche Fürbitte begehren soll, um zu genesen, und der Erfüllung dieser Fürbitte versichert wird, ist dieser frühesten Zeit der Christenheit angemessen, in welcher die Hoffnung ganz darauf gerichtet war, die Wiederoffenbarung des Herrn zu erleben. Wie aber zum Gebete oder zur Begehrung der Fürbitte in eigener Sache, so wird auch dazu ermahnt, daß Einer dem Andern helfe mit Fürbitte. Und von dieser Hilfe der Fürbitte geht der Verfasser über zu der größten Hilfe, die Einer dem Andern mit der That leisten kann, daß er dem von der Wahrheit Abgekommenen und also dem ewigen Tode Entgegengehenden wieder zurechthelfe, statt sich ihm zu entziehen. Mit dieser Ermahnung zur größten That demüthiger Liebe schließt er sein Sendschreiben, welches er mit der Ermahnung, unter aller Anfechtung an der Wahrheit zu bleiben, begonnen hatte.

So ist denn also der Brief Vermahnung zu einem den Christenstand bewährenden und Abmahnung von einem ihm widerstreitenden Verhalten, welche aber, ohne durch einen einzelnen Anlaß hervorgerufen oder an eine einzelne Gemeinde gerichtet zu sein, in ihrem ganzen Verlaufe durch des Verfassers Anschauung von der Lage und Beschaffenheit derer, an welche er schrieb, eigenthümlich bestimmt ist. Ihre äußere Lage

war der Art, daß sie einerseits durch Anfechtung ihrem Christenstande untreu zu werden, andererseits auf die Gunst der irdisch Reichen und Vornehmen einen sonderlichen Werth zu legen in Gefahr standen. Ihre innere Beschaffenheit aber litt an den Fehlern des jüdischen Wesens, wie sich dasselbe auf dem Gebiete des geistlichen und des weltlichen Lebens ausgeprägt hatte. Auf dem Gebiete des geistlichen Lebens waren seine eigenthümlichen Fehler, das Verhalten zu Gott durch falsche Werthschätzung einer äußerlichen Glaubenserkenntniß sittlich zu entwerthen, und den Besitz dieser Glaubenserkenntniß mit unsittlicher Selbstsucht zu verwerthen. Auf dem Gebiete des weltlichen Lebens artete es aus in unfromme Betriebsamkeit des Handels und Wandels und in eine zur äußersten Härte der Habsucht sich steigernde Liebe von Geld und Gut. Vor den beiden ersteren Versündigungen warnt Jacobus 2, 14—4, 12, die beiden anderen straft er 4, 13—5, 6. Sein Brief ist also durchweg darnach angethan, seine an Jesum gläubigen Volksgenossen, welche nicht unter seiner unmittelbaren Obhut standen, davor bewahren zu helfen, daß ihr Christenthum nicht um seine sittliche Kraft und seinen heiligen Ernst komme.

Während der Brief des Jacobus aus einer Zeit herrührt, wo das gläubige Israel außerhalb Palästina's die außerpalästinensische Christenheit überhaupt war, ist der sogenannte Brief an die Hebräer nur wenige Jahre vor Beginn des jüdischen Kriegs verfaßt. Daß er eine Schrift des Paulus und an eine zu diesem Apostel in näherem Verhältnisse stehende jüdische Christenheit außerhalb Palästina's gerichtet ist, muß hier unbewiesen bleiben. Wir haben ihn jetzt nur darauf angesehen, wie er die ihm gesetzte Aufgabe erfüllt, jüdische Christen zu festigen gegen die Zweifel, welche ihnen der scheinbare Widerspruch der christlichen Gegenwart mit der alttestamentlichen Verheißung, und gegen die Bedenken, welche ihnen die schwer empfundene Entfremdung von dem Volke des alttestamentlichen Gesetzes aufdrängte.

Das Schreiben beginnt ohne Ueberschrift und Gruß, ja

ohne Anrede, nicht wie ein Brief, sondern wie eine Abhandlung. Erst mit Beginn des zweiten Kapitels wird die Abhandlung zur Ansprache, wiewohl auch hier noch ohne eigentliche Anrede, welche erst mit Beginn des dritten Kapitels eintritt. Daß die Ansprache an einen besondern christlichen Leserkreis gerichtet ist, kommt erst am Ende des fünften Kapitels, und daß der Verfasser in einem nähern persönlichen Verhältnisse zu ihm steht, erst am Ende der ganzen Schrift zum Vorscheine, indem sie briefweise schließt.

Sie beginnt aber auch ohne alle Einleitung gleich mit einer Darlegung, was es im Gegensatze zu der frühern menschlich vermittelten Wortoffenbarung Gottes um die jetzt, am Ende der gegenwärtigen Weltzeit, geschehene in Anbetracht der Person dessen sei, durch welchen sie geschehen ist. An sein Verhältniß zu Gott und zur Welt wird erinnert, daß er der Sohn Gottes ist und Gott ihm die durch ihn geschaffene Welt nunmehr zu eigen gegeben hat, und daß er in wesentlicher Gottesebenbildlichkeit und unbedingter Macht über die Welt, nachdem er sein Werk der Sündentilgung vollbracht hat, der überweltlichen Hoheit Gottes mittheilhaft geworden ist, in deren Herrlichkeit er nun dereinst in der Welt wieder offenbar werden wird. Und da die Engel die in dieser körperlichen Welt, welcher der Mensch angehört, göttlicher Weise waltenden Mächte sind; so bezeichnet der Verfasser erstlich das Verhältniß, in welchem der Mittler dieser jüngsten Wortoffenbarung Gottes zu ihnen steht, durch den Gegensatz der Namen Sohn und Diener, und bezeichnet zweitens die Herrlichkeit, in welcher er dereinst in der Welt wiedererscheinen wird, als ein Gebieten über die Engel, und bezeichnet drittens, welches die Verschiedenheit zwischen seinem Verhältnisse zu Gott und zur Welt und zwischen dem der Engel ist, daß Gott sie nun so nun anders ihm zu dienen schafft, während der Sohn seinem Stande nach Gottes Mitherrscher ist und seiner Person nach gleich ewig mit Gott, und bezeichnet endlich viertens, welches die Verschiedenheit zwischen seinem Verhältnisse zur gegenwärtigen

Geschichte der Welt und zwischen dem der Engel ist, daß sie blos Dienst thun uns zu Gute, die wir das Heil zu eigen bekommen, während ihm alles, was wider ihn ist, unterthan zu machen, Ziel und Zweck des göttlichen Waltens ist. Dieß alles aber, was sich auf sein Verhältniß zu den Engeln bezieht, drückt der Verfasser mit Stellen der Schrift aus, nicht sowohl, um zu beweisen, daß die Schrift für diesen Thatbestand Zeugniß gebe, oder daß es nach der Schrift so habe kommen müssen, als vielmehr um dadurch, daß er mit Worten der Schrift statt mit eigenen redet, seinen Lesern einen Eindruck davon zu geben, daß sie ihm eben so, wie ihnen, das Wort Gottes ist.

An diese Erinnerung, was es um den ist, durch welchen die jetzt ergangene Heilsverkündigung geschehen ist, schließt sich die Ermahnung an, daß wir uns dieselbe, je größer er ist, um so mehr sollen gesagt sein lassen, so wie die Warnung vor dem Geschicke, welches uns sonst beträfe. Letztere begründet der Verfasser einerseits durch die Hinweisung auf die Strafandrohungen, mit welchen das durch Engelwort verkündigte sinaitische Gesetz wider Versäumniß und Uebertretung gefestigt worden, indem er daran erinnert, daß uns das jetzt verkündigte Gotteswort durch die Art und Weise, wie es an uns gekommen, um so viel näher gebracht und darnach auch unsere Verantwortung um so viel größer ist. Andererseits aber begründet er seine Warnung auch durch Hinweisung auf die Größe des Heils, welches den Inhalt dieses Wortes ausmacht, und kommt so auf die jetzt geschehene Verwirklichung des Heils zu sprechen.

Wo er darlegte, was es um den Mittler der jetzt geschehenen Heilsverkündigung sei, hat er dieß so gezeigt, daß er ihn mit den Engeln verglich, über welche er erhöht worden. Eben so hat er die durch ihn geschehene Verkündigung mit der durch die Engel geschehenen in Vergleich gestellt, aber um zu erinnern, wie viel näher uns durch dieselbe, weil sie menschlich geschehen ist, das Wort Gottes steht, welches jetzt vernommen wird. Gleichermaßen sehen wir ihn endlich da, wo er die jetzt

geschehene Verwirklichung des Heils darlegen will, davon ausgehen, daß Gott nicht Engeln, sondern der Menschheit die zukünftige Welt untergeben hat, wornach sie gerade so geschehen mußte, wenn uns zur Erfüllung unserer Bestimmung geholfen werden sollte. Und wieder, wie bei der Vergleichung des Sohnes mit den Engeln, spricht er mit den Worten der Schrift aus, welches die Bestimmung des Menschen und was der, durch welchen wir zur Verwirklichung derselben gelangen, zu dem Ende geworden ist, aber dieß Mal schon mit der Absicht, zu zeigen, wie die Art und Weise der jetzt geschehenen Heilsverwirklichung dem in der Schrift bezeugten Heilswillen Gottes entspreche.

Gott hat den Menschen zum Herrscher über Alles bestellt, und diese Bestimmung gilt ihm auch jetzt, auch dem Menschensohne gilt sie. Verwirklicht ist sie jetzt noch nicht, aber der Menschensohn ist in der Person Jesu vorhanden, mit welchem ihre Verwirklichung angehoben hat. Während nämlich wir, statt zu herrschen, dem Leide des Todes unterliegen, ist er um eben des willen, weil wir dem Leide des Todes unterliegen, der zur Herrschaft über Alles bestellte Menschensohn geworden, welcher nun einen Tod sterben konnte, den er nicht hätte sterben müssen, sondern Anderen zu Gute starb, nicht durch Gottes Zorn, sondern vermöge eines göttlichen Gnadenwillens. Denn solchen Tod brachte Gottes Wille, uns zum Heile zu helfen, für den mit sich, durch welchen er uns dazu verhelfen wollte. Da nämlich der Tod es ist, durch welchen der Teufel seine Macht über uns übt, so mußte der Tod auch das Mittel werden, ihm seine Macht über uns zu nehmen und uns aus seiner Knechtschaft zu befreien; und darum ist der Heiland, um sterben zu können, ein Menschensohn geworden gleich uns. Und da es nicht Engel sind, die er an sich nimmt, sondern eine in Fleisch und Blut lebende Gemeinde; so bedurfte es einer Sühnung ihrer Sünden und also eines Leidens ihres Heilandes, welches ihn nun, da er es hinter sich hat, in den Stand setzt, denen beizustehen, die sich in Anfechtung befinden.

Mit dieser Darlegung 2, 5—18 hat der Verfasser gezeigt, daß wir an eben der Thatsache, welche an der jetzigen Heilsverkündigung irre machen könnte, nämlich an dem Tode Jesu, die zur Erfüllung der großen Bestimmung der Menschheit nothwendige Heilsverwirklichung besitzen; und er entnimmt nun hieraus die Ermahnung 3, 1, indem er dieß Mal Jesu, wie 2, 1 der durch ihn in die Welt gekommenen Verkündigung wahrnehmen heißt: wobei er ihn, nachdem er jetzt sowohl seiner Sendung zu unsers Heils Verwirklichung, als auch seiner hohepriesterlichen Sühnung unserer Sünden gedacht hat, den Gesandten und Hohepriester nennt, welchen wir als solchen bekennen. Indem er aber zunächst in so fern Jesu wahrzunehmen ermahnt, als wir uns von seiner Treue gegen den, welcher ihn gemacht hat, des Besten zu versehen haben, so vergleicht er ihn auf Anlaß dessen mit Mose, dem alttestamentlichen Gesandten, welcher auch in einer ähnlichen, den ganzen Bestand der Gemeinde Gottes umfassenden Berufsstellung Gotte treu gewesen ist. Doch ist Jesu Berufsstellung um so viel herrlicher, als in ihm der verheißene Heiland erschienen ist, welcher dem Schöpfer der Gemeinde als Sohn angehört, während Mose nur der Gemeinde angehörte und nur zum Diener bestellt war, und zwar um von dem, was in Zukunft verkündigt werden sollte, nur erst weissagendes Zeugniß zu geben.

Bei dieser Vergleichung Jesu mit Mose ist es übrigens darauf abgesehen, das warnende Beispiel des Geschicks aufzustellen, welches Mose's Volke für den Ungehorsam seines Unglaubens widerfahren ist. Denn es steht jetzt wieder eben so, wie damals. Von unserm Mose erlöst, werden wir zur Vollendung unsers Heils gelangen, wenn wir dem Verheißungsworte unsers Erlösers fest glauben. Ohne Glauben hilft uns die Verheißung nichts, den Gläubigen aber wird ihre Erfüllung, das Einkommen in das rechte Kanaan, durch diesen unsern rechten Josua nicht fehlen. Denn wie Gott mit seinem Schöpfungswerke zu einem Ende gediehen ist, so will er auch, daß seine Gemeinde zu einem Endziele ihrer Geschichte komme, jenseit

dessen sie ruht von der Mühsal ihres Thuns. Dahin zu gelangen, soll unser Trachten sein, damit es uns nicht ergehe, wie dem Volke Mose's. Denn es ist die Art des Wortes Gottes, daß es keine Unklarheit noch Halbheit duldet, und das Ergebniß seiner Wirksamkeit in uns liegt offen vor Gott unserm Richter. Es gilt also, festzuhalten am Bekenntnisse des Wortes, welches in dieser Zwischenzeit zwischen Anfang und Ende der Heilsverwirklichung geglaubt sein will.

Dieß sollen wir aber um so mehr, je mehr wir es können, und wir können es, wie der Verfasser von 4, 14 an zu bedenken gibt, weil uns Jesus nicht nur Mose, sondern auch Aaron, nicht nur unser Gesandter Gottes, sondern auch unser Hoherpriester ist. Hiemit ist der Verfasser auf die schon am Ende des zweiten Kapitels vorläufig berührte Thatsache zu sprechen gekommen, welche das eigenthümliche Wesen der Heilsgegenwart nach dieser andern, für seine Leser wichtigsten Seite hin ausmacht, nach der es gleicher Weise Verwirklichung der Verheißung und gegenbildliche Erfüllung des Gesetzes ist. Beides haben wir an eben dem, was den Lesern zum Anstoße werden wollte, indem es ihnen der Verheißung so unähnlich schien und ihre Ausschließung von der Gemeinschaft des gesetzlichen Gottesdienstes mit sich brachte, nämlich an dem Hingange Jesu zu Gott. Mit ihm, also mit dem Hoherpriesterthume Jesu, beschäftigt sich deshalb der Verfasser von hier an, und widmet dieser Darlegung den größten Theil seiner Schrift.

Wir können, so beginnt er seine Darlegung, wir können an dem Bekenntnisse festhalten, weil wir einen Hoherpriester im Himmel haben, welcher in Folge dessen, daß er sündlos alle unsere Versuchung bestanden hat, die Nöthen unserer Schwachheit mitempfinden kann: worin für uns die Aufforderung liegt, uns stets mit freudiger Gewißheit der Erhörung im Gebete zu Gott zu wenden und ihn um Hilfe zur Bestehung aller Anfechtungen anzugehen. Wie nämlich unser Hoherpriester unsere Bedürftigkeit mitempfinden kann, so ist er uns auch nicht minder die sicherste Verbürgung der gnädigen Hilfe Gottes, indem

wir an ihm einen Aaron haben, welcher dieß als Christus, oder mit anderen Worten, welcher in der Art Melchisedek's Hoheprieſter iſt, nachdem er auf Erden als Aaron's Gegenbild zwiefach geopfert, nämlich ſein Grauen vor dem Todesleiden in einer Weiſe gegen Gott bethätigt hat, daß er damit ein gottgefälliges Opfer um ſein ſelbſt willen brachte, und dann ſein Sohnesverhältniß zu Gott in einem Leiden bethätigt hat, welches ihm nicht um ſein, ſondern um unſertwillen widerfahren iſt.

Mit den Worten, daß Jeſus, nachdem er dieß beſtanden, nunmehr Hoheprieſter nach der Art Melchiſedek's iſt, hätte der Verfaſſer ſchon alles geſagt, weſſen es bedarf, wenn die Leſer ſofort verſtänden, was damit geſagt und welch ein Troſt darin enthalten iſt. Indem ihm aber die Nothwendigkeit nahe tritt, dieß erſt ausführlich darzulegen, unterläßt er nicht, ſie darum zu ſtrafen, daß ſie ſo wenig in Erkenntniß vorgeſchritten ſind, deſſen noch zu bedürfen; ja daß ſie in die Unmündigkeit chriſtlichen Lebens, wo man der Anfangsgründe chriſtlicher Lehre bedarf, zurückgefallen ſind. Dieſe Rüge ſteigert ſich bis zu der ernſteſten Warnung vor einem Abfalle, welcher ſie dem Gerichte überliefern würde, indem keine andere Bekehrung möglich iſt, als durch die Verkündigung deſſen, welchen ſie dann verwürfen; aber ſie biegt dann auch wieder um in den Ausdruck einer auf ihr ſonſtiges chriſtliches Verhalten gegründeten Hoffnung, daß es Gott nicht dahin mit ihnen kommen laſſen werde, und in die Ermahnung, mit gläubiger Geduld der Erfüllung göttlicher Verheißung zu warten. Die Ermahnung begründet der Verfaſſer durch Hinweiſung auf den Schwur, mit welchem Gott, wie einſt ſeine Verheißung an Abraham, ſo nun für uns ſein Schriftwort von dem Prieſterthume Chriſti zu dem Ende bekräftigt hat, um uns ſeines darin ausgeſprochenen Willens durch dieſe menſchliche Weiſe der Bekräftigung ſo ſehr, als es nur irgend durch das Wort geſchehen kann, zu vergewiſſern. Hat Abraham auf ein ſolches Gotteswort hin geduldig gewartet, daß Gott thun werde, wovon noch nichts

zu sehen war, und ist dadurch der Ahnherr der Gemeinde Gottes geworden; so ziemt ein Gleiches uns um so viel mehr, als uns das beschworene Wort Gottes, das uns in der Hoffnung des schlüßlichen Heils bestärken soll, an den zu Gott eingegangenen Jesus befestigt, dessen Hohepriesterthum nach der Weise Melchisedek's die schon vorhandene Verwirklichung des Heils ist. In welchem Maße es dieß ist, wird der Verfasser im Folgenden ausführen, nachdem er jetzt durch die vorausgegangene Hinweisung auf die Form des davon handelnden Schriftworts die Verpflichtung vor Augen gestellt hat, dessen, was Gott hiemit uns zugesichert hat, in Geduld zu warten. Denn auf das Wort der Schrift hin sollen wir uns Jesu Hingang das sein lassen, was er ihm zufolge für uns ist. Denn daß er hohepriesterlich gestorben ist, liegt als geschichtliche Thatsache vor; dagegen daß er nun Priester oder vielmehr Hohepriester nach der Weise Melchisedek's ist, will auf Grund der Schrift geglaubt sein. Zu diesem Glauben hat der Verfasser jetzt ermahnt, während er 3, 7—4, 13 zum Glauben an das Wort Gottes ermahnt hatte, sofern dasselbe überhaupt eine schlüßliche Verwirklichung des mit der Sendung Jesu angefangenen Heilswerks in Aussicht stellt.

Die Darlegung, was das heißt, daß Jesus Hoheprieſter nach der Weise Melchisedek's geworden ist für immer, beginnt mit einer Auslegung des Psalmworts, nach welchem Gott Christo ein ewiges Priesterthum nach Melchisedek's Weise zugeschworen hat. Zuvörderst erinnert er daran, was es um Melchisedek selbst und dessen Priesterthum gewesen ist, nämlich um den Melchisedek der heiligen Schrift und um sein Priesterthum, wie es der heiligen Geschichte angehört: denn nur in diesem Sinne sagt das Psalmwort „nach Melchisedek's Weise". Da ist denn Melchisedek ein Priester Gottes, der es als König ist, und ist es für Abraham, den Ahnherrn des Volkes Gottes und der levitischen Priesterschaft des Gesetzes, und lediglich ihm persönlich eignet dieses Priesterthum. Wird nun ein Priester nach der Weise Melchisedek's bestellt, so erhellt, daß das levitische

Priesterthum, somit aber auch das Gesetz, welches ganz und gar auf der Voraussetzung dieses Priesterthums beruht, das nicht leistet, was wir bedürfen, indem er sonst Priester nach der Weise Aaron's hieße und aus dessen Geschlechte erstanden wäre. Vollends aber erhellt dieß aus der Andersartigkeit dieses Priesters, indem er es in der Weise Melchisedek's, also nicht gesetzlicher, sondern persönlicher Weise ist, und mit einem Schwure dazu bestellt wird, welcher das Zeichen einer Verheißung ist anstatt des Gebotes, und es für immer bleibt, statt daß die gesetzlichen Priester wegstarben. Gilt nun das Psalmwort, indem es von Christo redet, dem Herrn Jesus, so gilt auch alles dieß von ihm, was es vom Priesterthume des Königs der Gottesgemeinde sagt.

So gilt es dann aber von seinem Hohepriesterthume, welches nun nicht blos dem aaronitischen gegenbildlich entspricht, wie der Verfasser im fünften Kapitel gezeigt hat, sondern sich auch vermöge dessen gegensätzlich zu ihm verhält, daß er sein hohepriesterliches Opfer einmal für immer gebracht hat, und daß er darnach in die Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit Gottes eingegangen ist. Denn dieß Letztere bringt mit sich, daß sein hohepriesterliches Geschäft, weil es im Himmel geschieht, eben so hoch über dem gesetzlichen steht, welches ein dem irdischen, blos bildlichen Heiligthume entsprechendes Opfern ist, als das Verhältniß Gottes zur Gemeinde, für welches jenes Heiligthum bestimmt war, hinter dem durch ihn vermittelten zurücksteht. An die Stelle der gesetzlichen Gottesordnung sollte ja dem prophetischen Worte zufolge eine neue treten, durch welche auf Grund göttlicher Sündenvergebung eine wahrhafte Gemeinschaft Gottes und der Menschen zu Wege käme. Und so ist es geschehen. Ist für die gesetzliche Gottesordnung ein Heiligthum hergestellt worden mit heiligem Geräthe und priesterlichem Dienste, dessen heiligeren Theil nur der Hohepriester und nur einmal des Jahrs und immer nur kraft sühnender Opferung für sich und die Gemeinde betritt, zum Zeichen, daß die Zeit dieses Heiligthums eine Zeit des uneröffneten Zu-

gangs zu Gott, der zur Reinigung des Gewissens unvermögenden, nur nach Art der äußerlichen Satzungen geschehenden Opfer ist: so ist nun dagegen, nachdem der verheißene Heiland erschienen ist, dessen hohepriesterliches Kommen zu Gott die einmal für immer vollbrachte That einer ewigen Erlösung aus der Sünde und ihren Folgen.

Daß es dieß ist, zeigt der Verfasser von 9, 13 an nach den drei in V. 11—12 genannten Beziehungen, sofern dieser Hohepriester sein eigenes Opfer, Mittler der zukünftigen Heilsgüter und wahrhaftig bei Gott ist. Hat der verheißene Heiland sich selbst geopfert, so ist dieß Opfer zu einer das Gewissen reinigenden und dadurch für wahrhaftigen Gottesdienst befähigenden Wirkung geeignet (V. 13—14). Ist er Mittler des Heils einer neuen Gottesordnung, so ist sein Tod, indem er die unter der vorigen geschehenen Uebertretungen sühnt, zugleich die Ermöglichung der neuen und der Ueberlieferung ihres in seiner Person vorhandenen ewigen Guts an uns (V. 15—20.) Ist er endlich wahrhaftig bei Gott, so hat mit seinem einmaligen hohepriesterlichen Hingange zu Gott eine Zeit begonnen, wo die Sünde einmal für immer abgethan und nur seiner Wiederoffenbarung zur schlüßlichen Verwirklichung unsers Heils entgegenzusehen ist, ohne daß gesetzliche Opfer ferner dienlich sein könnten, die Wirkung unserer Sünde auf das nunmehr himmlische Heiligthum aufzuheben. Denn wenn das Gesetz mit seinen jährlichen Versöhnopfern keine bleibende Friedensgemeinschaft mit Gott herzustellen vermag, so hat dieß seinen Grund darin, daß es die gleichen Opfer sind, welche dort und welche von den Einzelnen selbst dargebracht werden; weshalb sich auch der Wille Gottes, welchen zu vollbringen der verheißene Heiland in die Welt kam, der Schrift zufolge zu demjenigen, welcher die gesetzlichen Opfer angeordnet hat, gegensätzlich verhält. Nachdem nun aber die Selbstopferung Jesu Christi die Verwirklichung jenes wesentlichen Willens Gottes ist, so ist sie auch das rechte Versöhnopfer für die Gemeinde, mit welchem unsere Heiligung einmal für immer vorhanden ist; er selbst

aber hat seinen priesterlichen Dienst mit dieser einen hohepriesterlichen Leistung vollbracht, und sein Priesterthum ist das königliche des mit Gott Herrschenden und der Unterwerfung seiner Feinde Entgegensehenden. Die von dem prophetischen Worte in Aussicht gestellte Zeit ist vorhanden, wo es keiner Opfer für die Sünden mehr bedarf, weil sie vergeben sind.

Hiemit hat nun der Verfasser 7, 1—10, 18 nach allen Seiten hin ausgeführt, was das heißt, daß wir an Jesu einen Hohepriester für immer nach der Weise Melchisedek's haben; und zwar hat er es in der Art ausgeführt, daß beides gleichermaßen erhellt, wie es gerade Jesu Hingang im Tode zu Gott ist, wodurch die Verheißung der Schrift ihre Erfüllung gefunden hat, und wie es nun, nachdem sie dieselbe gefunden, des gesetzlichen Priesterthums, Heiligthums und Opferdienstes nicht mehr bedarf. Es sind aber zunächst zwei Stücke, welche er unterschied, daß Jesus im Tode hingegangen, den er sich um unserer Sünden willen widerfahren ließ, und daß er in den Himmel eingegangen ist, um bei Gott zu sein: dort seine Sühnung unserer Sünden, die er einmal für immer vollbracht hat, hier auf Grund derselben unsere stetige Vertretung durch ihn vermöge seiner Gemeinschaft der überweltlichen Hoheit Gottes. Demgemäß sind es auch zwei Stücke, in welche der Verfasser das Ergebniß seiner Darlegung zusammenfaßt, um seine Vermahnung, zu welcher er zurückkehrt, damit zu begründen, nämlich daß uns Jesus durch seinen Tod den Zugang zu Gott eröffnet hat, und daß er als ein großer Priester die Gemeinde Gottes überwaltet. Und wie die Erinnerung hieran dazu dient, die wiederaufgenommene Vermahnung von 4, 16 zu begründen, daß wir mit getrostem Glauben Gott im Gebete angehen sollen; so dient ferner die Erinnerung an die uns in der Taufe widerfahrene Gnade, daß wir für unser Personleben wie für unser Naturleben der Sündenvergebung theilhaft geworden sind, zur Begründung der andern auf 4, 14 zurückweisenden Ermahnung, das Bekenntniß der hiedurch verbürgten Hoffnung festzuhalten und derjenigen sich an-

zunehmen, welche Gefahr laufen, durch Aufgebung desselben einem auf keinem andern Wege abwendbaren Gerichte anheimzufallen.

Unvermerkt ist die letztere Ermahnung in eine Warnung vor eben dieser Gefahr übergegangen, welche dann aber ähnlich wie 6, 9 in eine Anerkennung ihrer in der ersten Zeit ihres Christenthums bewiesenen Standhaftigkeit wider äußere Anfechtung umbiegt, indem der Verfasser die Erinnerung an dieselbe zu einer Ermahnung verwendet, in Geduld des Glaubens zu beharren bis ans Ende. Um ihnen zu zeigen, daß er ihnen damit nichts Befremdliches zumuthe, weist er auf die heilige Geschichte hin, welche Zeugniß gibt, daß alles von der Schrift für gottgefällig erkannte Verhalten Bethätigung, und aller von ihr beurkundete Segen und Erfolg von Gott Belohnung eines Glaubens war, dem es wesentlich ist, dessen gewiß zu sein, was erst noch kommen soll oder was unsichtbarer Weise thatsächlich besteht. Sind sie dessen eingedenk und haben sie Jesum vor Augen, wie sollten sie dann matt werden, den vor ihnen liegenden Weg zu vollbringen?

Aber, so wendet sich der Verfasser 12, 4 von der Mahnung zur Rüge, er ist ihnen schon zu schwer geworden, weil sie vergessen haben, daß es Gottes Vaterliebe ist, die sich an ihnen erweist, wenn ihnen Leid widerfährt, das zu ihrer Zucht dient. Und so wird die Erinnerung an die Frucht solchen Leids zu einer Begründung der Ermahnung, sich wieder aufzuraffen zur standhaften Fortsetzung ihres Wegs. Daran schließt sich aber gleich die andere, so viel an ihnen liegt, den Weg zu ebnen, den sie zu gehen haben, indem sie darauf bedacht sind, Frieden zu haben mit allen Menschen und sich heilig zu halten in ihrem Thun und Wesen, und auf einander Acht haben, daß keinem unter ihnen widerfahre und keiner verschulde, der Gnade verlustig zu werden, die er dann vergeblich begehren würde, wenn die Zeit da ist, das Gut der Verheißung zu empfangen.

Auch hier, wie 10, 26—32 wird die Ermahnung, solches zu verhüten, unvermerkt zur Warnung, sich selbst davor zu hü-

ten. In diesem Sinne führt ihnen der Verfasser 12, 18—27 zu Gemüthe, was es für eine Zeit ist, darin sie leben, wo ihnen nicht die Sinnbildlichkeit irdischen Schrecknisses, sondern die Wirklichkeit himmlischen Heils vor Augen steht, wo nicht der zur Erde Herniedergefahrene, sondern der gen Himmel Aufgefahrene zu ihnen redet, und wo dem Gehorsame gegen sein Wort zu ewigem Heile, dem Ungehorsame zu ewigem Verderben die unentrinnbare und unausbleibliche Wandlung des Beweglichen ins Unbewegliche, auf welche es bei der Schöpfung abgesehen war, das jetzt Bevorstehende ist.

Für diejenigen, welche an der schon begonnenen und solchem Abschlusse entgegensehenden Erfüllung der Verheißung Theil haben, folgt nun von 12, 28 an die hieraus sich ergebende Vermahnung zu einem Verhalten, welches Beweisung der Dankbarkeit dafür, aber auch der Furcht vor dem Gotte ist, der solch ein eben so erschreckliches als seliges Ende des gegenwärtigen Weltlaufs bringen wird. Der Verfasser beginnt mit dem Verhalten gegen die christlichen Brüder, und geht dann über auf die Hauptstücke des irdischen Wesens, Ehe und Besitz. Da seine Leser an dem letztern um ihres Christenthums willen Beeinträchtigung erleiden, so weist er sie auf das Beispiel eines bis zum Tode bewährten Glaubens hin, welches sie an denen haben, von denen sie zuerst das Wort Gottes gelehrt worden sind. Aber auch an der Lehre sollen sie bleiben, welche sie von jenen empfangen haben, und sich weder durch den Wahn, als könne eine äußerliche, gesetzliche Heiligkeit zu etwas dienen, davon abbringen, noch durch das Begehren, mit dem Volke des gesetzlichen Gottesdienstes in Gemeinschaft zu bleiben, daran irre machen lassen, indem es die Gnade ist, welche das Herz fest und getrost macht, und nur das Bekenntniß zu Christo und das Wohlthun der Liebe die rechten Opfer sind, welche Gott gefallen. Von dem Verhalten der Einzelnen als solcher kommt er endlich auf das gemeindliche Verhalten derselben, den Gehorsam gegen die Vorsteher der Gemeinde und die Fürbitte für die Träger des apostolischen Amts, insonderheit für ihn selbst, welcher in dieser

Eigenschaft, aber mit Rücksicht auf sein persönliches Verhältniß zu ihnen, an sie schreibt.

In der Form eines Briefs endet die Schrift, welche in der Form einer Abhandlung angefangen, dann aber sich in Form einer Rede fortgesetzt und auf diese Weise der Briefform immer mehr genähert hat. Sie hat lehrhaft begonnen, aber seitdem 2, 1 die Ermahnung hervorgetreten, ist die lehrhafte Darlegung ihr dienstbar geworden und setzt sich nur fort, um sie zu begründen; und mit der Mahnung, am Glauben und Bekenntniß Christi zu bleiben, verbindet sich erstlich die Warnung vor dem Abfalle, welcher dem Gerichte unwiederbringlich überliefert, und dann die Rüge der Kreuzesflucht, welche sie dem Abfalle nahe bringt. Der lehrhafte Anfang hat die Leser für Mahnung, Warnung, Rüge zugänglich gemacht, welche dann der Verfasser nicht kraft einer amtlichen Stellung, sondern lediglich auf Grund der dargelegten Thatsachen an sie richtet, wie er denn seine Person und sein persönliches Verhältniß zu ihnen erst mit dem brieflichen Schlusse eintreten läßt. Man sieht, daß er keinen andern Anspruch macht, bei diesen hebräischen Christen Gehör zu finden, als den er für die christliche Wahrheit geltend machen kann. Um so mehr ist er bedacht, dieselbe so vorzutragen und ans Herz zu legen, daß sie ihre Wirkung thue.

Das Thatsächliche aber, was er ihnen vor Augen stellt, ist zunächst ein zwiefaches, daß wir eine Wortoffenbarung haben, welche durch den ewigen Sohn Gottes selbst geschehen ist, und daß wir an eben dem, was an Jesu irre machen könnte, an seinem Tode die Verwirklichung des Heils besitzen. Weil jene Wortoffenbarung durch den Sohn geschehen ist, müssen wir um so mehr auf sie achten. Weil Jesus unser Heiland ist, müssen wir uns des Wortes der Verheißung im Glauben an seine schlüßliche Erfüllung um so mehr getrösten. Wir können aber um so mehr am Glauben bleiben unter aller Anfechtung, weil sein Tod die Sühnung unserer Sünden und sein Hingang zu Gott der Anfang einer Zeit ist, wo wir uns eines gnädigen Gottes und eines hilfreichen Vertreters bei Gott ge-

trösten können. Was noch fehlt zur Vollendung unsers Heils, ist einzig seine Wiederoffenbarung. In so fern ist diese Zeit eine Zeit des Glaubens unter Anfechtung. Aber alles Verhalten der Heiligen ist eben wesentlich Glaube, alle Anfechtung Mittel der Erziehung unsers gnädigen Gottes, der Ausgang aber Offenbarung der unwandelbaren Herrlichkeit seiner Gläubigen.

Alles dieß führt der Verfasser in der Weise aus, wie es für hebräische Christen und näher für solche hebräische Christen geeignet war, denen einerseits Jesu Leiden und Sterben ein Anstoß und ihr eigenes Leiden um seines Namens willen ein Aergerniß, und andererseits ihre Ausschließung von dem Volke des Gesetzes zur Anfechtung wurde. Mit Worten der Schrift benennt er die Stellung des Sohnes zu Gott und zur Welt, die Bestimmung der Menschheit, des Heilands Gemeinschaft unserer menschlichen Natur, die Glauben fordernde Beschaffenheit der Zeit zwischen Anfang und Vollendung unsers Heils. Den rechten Mose und den rechten Aaron nennt er Christum, und Erfüllung der Verheißung von dem Priester nach Melchisedek's Art lehrt er in seinem Hingange zu Gott, Erfüllung der Verheißung von der neuen Gottesordnung in der hiemit angebrochenen Heilszeit erkennen. Was mit Christi Tod und Hingang zu Gott geschehen ist, stellt er den Satzungen und Thatsachen der ersten Gottesordnung gegenüber, als welche darin ihre gegenbildliche Erfüllung gefunden haben, so daß es nun des gesetzlichen Dienstes nicht mehr bedarf; und daß letztere damit abgethan ist, erweist er als die in der Weissagung von Christo ausdrücklich kundgegebene Willensmeinung Gottes. Die ganze alttestamentliche Geschichte nimmt er zum Zeugnisse für seine Forderung des Glaubens, mit Schriftworten lehrt er die durch Anfechtung erziehende Liebe Gottes verstehen, und Worte der Weissagung gebraucht er, den Ausgang der jetzigen Wartezeit zu bezeichnen.

So erfüllt diese Schrift nach allen Seiten ihre Aufgabe, jüdische Christen zu festigen gegen die Zweifel, welche ihnen der anscheinende Widerspruch der christlichen Gegenwart mit der

alttestamentlichen Verheißung, und gegen die Bedenken, welche ihnen die schwer empfundene Entfremdung von dem Volke des alttestamentlichen Gesetzes aufdrängte. Und wenn es der Apostel der Heiden gewesen ist, welcher sie verfaßt hat, so hat er seine Aufgabe in einer Weise erfüllt, wie seine Stellung zur jüdischen Christenheit es mit sich brachte, indem er lediglich die heilige Schrift und ein aus ihr begründetes Verständniß der Geschichte Jesu und der christlichen Heilsgegenwart dazu verwendete, und alles vermied, was den Anschein geben konnte, als ermahne, warne und strafe er kraft seines ihm persönlich eigenthümlichen Berufs.

Justin der Märtyrer und das Johannes-Evangelium,

von Ernst Luthardt.

(Fortsetzung.)

Schon äußerlich betrachtet erscheint er (Justin) als ein solcher. Samaritaner von Herkunft, in Flavia Neapolis, dem alten Sichem, geboren, lernte er sicherlich später auch die christlichen Zustände seines Vaterlandes kennen, — weiß er doch sonst von seinen Landsleuten guten Bescheid *), — wie denn dieß auch aus seinen Angaben über die verschiedenen Arten von Judenchristen und ihres Verhältnisses zu den Heidenchristen erhellt **). Dieß würde noch mehr Bestätigung erhalten, wenn unter jenem Meeresufer, an welchem ihm der christliche Greis entgegentrat, der ihn auf die Schriften der Propheten und ihre Erfüllung hinwies und so seine Umwandlung begründete — denn daß der wesentliche Inhalt dieser Erzählung geschichtlich

---

*) apol. I. c. 26 p. 69. E. c. 53 p. 88. D. apol. II. c. 15 p. 52. B. dial. c. Tr. c. 121 p. 349. C.

**) dial. c. Tr. c. 47.

sei zu bezweifeln, haben wir keinen Grund*) — das Ufer des todten Meeres, wie Otto**) will, und unter dem Greis ein Judenchrist zu verstehen wäre. Aber dem wird nicht so sein können. Denn Justin's Vaterstadt hat schwerlich alle jene Bildungsmöglichkeiten geboten, welche Justin im Eingang des Gesprächs mit Tryphon erwähnt. Ist es ja doch auch der Sitte jener Zeit nur angemessen, daß ein junger Mann, welcher philosophische Bildung sich aneignen wollte, berühmte Bildungsstätten aufsuchte. In Griechenland oder Kleinasien werden wir ihn uns wohl zu denken haben. Ich wüßte nicht, was der Angabe des Eusebius***), er sei in Ephesus Christ geworden, widerspräche. An Korinth zu denken, bietet die Nennung dieses Orts dial. c. Tr. c. 1†) verglichen mit τῇ ἡμετέρᾳ πόλει c. 2 zu wenig Grund; auf Alexandria aber haben Prudentius Maranus und Junius nur gerathen.

Zum syrischen Neapolis und zu Ephesus tritt nun noch Alexandria und Rom sammt Cumä hinzu. Denn jenes erwähnt Justin in der cohortatio ad gentiles c. 14 p. 14 C, welche dem Justin abzusprechen ich keinen Grund sehe, da sie ganz seine Art an sich trägt††). In derselben Schrift c. 37 p. 35. A. B erzählt er auch von seinem Besuch in Cumä, wo er die Stätte sich betrachtet habe, an welcher einst die Sibylle ihre Sprüche verkündigt. In Rom aber finden wir ihn in der zweiten Apologie†††) und im Martyrologium††††), dessen Einfachheit des Berichts allen Glauben verdient†††††). Wir

*) vgl. Semisch Justin d. M. I S. 15 ff. gegen Credner Beiträge I S. 95 und Schwegler Nachap. Zeitalter I S. 362.

**) Allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber II, 29 unter: Justinus S. 41.

***) h. e. IV, 18. Vgl. auch Semisch Justin d. M. I S. 21.

†) Vgl. Credner Beitr. I S. 99.

††) Vgl. auch Credner Beitr. I S. 104.

†††) apol. II c. 3 p. 46. E. vgl. mit Tatian orat. c. Graec. c. 19.

††††) acta martyrii c. 3 p. 268.

†††††) Vgl. auch Credner Beitr. I S. 100.

sehen: Justin konnte die Kirche seiner Zeit hinreichend kennen, um als ein Repräsentant derselben zu gelten.

Aber auch darum, weil er auf der Höhe der christlichen Bildung damals stand. Sein Lob war in der alten Kirche allgemein. Für Irenäus und Tertullian ist sein Vorgang in der Beweisführung und Polemik vielfach maßgebend gewesen. Wir sehen auch in seinen Schriften das Christenthum schon Inhalt des reflektirenden Denkens geworden und in Beziehung zu den mannigfachen Sphären des religiösen und sittlichen Lebens gesetzt. Durch die Vermittlung des A. Testaments war Justin von der Weisheit Plato's zur Philosophie des Christenthums geführt worden. So sehen wir denn in seinen Schriften, vornämlich in seinem Dialog, daß er sich das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und zum A. T. zu klarer Einsicht gebracht, nach seiner negativen, wie seiner positiven Seite. Die Ungenüge und Aeußerlichkeit des Gesetzes wie zugleich doch auch den prophetischen Inhalt des A. T., welcher das gesammte Christenthum bereits in sich befasse, führt er oftmals aus. Schon am Anfang der heiligen Geschichte steht Christus; denn alle Gotteserscheinungen sind Christophanien. Wir finden für diese Nachweisungen im Dialog die umfassendste Verwendung der alttestamentlichen Schrift, bereits das vollständige Material der Apologetik in dieser Beziehung.

Nicht minder vermittelt er das Christenthum mit dem Heidenthum, ebenfalls negativ wie positiv. Der Nichtigkeit, Unverständigkeit und Nichtswürdigkeit des Heidenthums stellt er die christliche Wahrheit und Sittlichkeit entgegen, als das allein Berechtigte und Befriedigende. Aber zugleich auch sucht er zu zeigen, wie darin das Christenthum erst seine volle Rechtfertigung finde, daß es sich als die Erfüllung der auch im Heidenthum so reichlich und mannigfaltig vorhandenen Weissagung und Vorausdarstellung zeige.

Ebenso endlich sucht er das Christenthum mit sich selbst zu vermitteln. Er reflektirt bereits über die Dogmen und sucht sie sowohl vor dem Denken als vor der Sinnenwahrnehmung zu

rechtfertigen. Jenes z. B. bei'm Dogma von der Trinität, dieses bei der Lehre von der Auferstehung des Fleisches, wenn wir, woran ich nicht zweifle, das Fragment oder die Abhandlung de resurrectione für justinisch gelten lassen dürfen. Wir sehen, daß er sich nicht vor dem Versuche scheute, gerade die zwei Lehren zu rechtfertigen, welche dem gewöhnlichen Denken die beiden unannehmbarsten scheinen. Wie er aber den Inhalt der christlichen Lehre denkend zu rechtfertigen sucht, so ist er nicht minder bedacht, ihre Grundlage durch eine ausgebildete Erkenntnißlehre zu sichern und dadurch gewissermaßen ein theologisches System vorzubereiten. Denn wenn diese Erkenntnißlehre auch zunächst jenem Greise im Eingang des Dialogs angehört, so ist sie doch Eigenthum Justin's wenigstens geworden.

Justin war nicht original und productiv. Jene Zeit der Kirche ist überhaupt nicht gedankenschöpferisch gewesen. Wir sehen deutlich aus Justin's Schriften: es ist nicht mehr die Periode der ersten, großartigen Erzeugung, noch die darauf folgende des unmittelbaren Besitzes, sondern bereits die der Reflexion, der denkenden Vermittlung. Aber in dieser Bemühung nimmt Justin eine vorderste Stellung ein; nach allen Seiten erstreckt sich seine geistige Thätigkeit, wie sie bei keinem seiner Zeitgenossen wohl gleich umfassend gewesen ist. Er ist also wie kein Anderer ein Repräsentant der Kirche seiner Zeit d. h. der Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Aber ob man überhaupt so sprechen darf? Denn das hat zur Voraussetzung, daß die Kirche ein im Wesentlichen zusammenstimmendes Ganze war und nicht bloß eine Summe mannigfacher, individueller Richtungen. Dieß Letztere nun behauptet man. „Weit gefehlt, daß schon eine einige, geschlossene, hierarchisch centralisirte, durch ein gemeinsames Dogma verbundene Kirche bestanden hätte, handelte es sich vielmehr, wie man aus der Justin'schen Darstellung klar erkennt, noch um die Herstellung gegenseitiger Verträglichkeit zwischen den verschiedenen Parteien; weit gefehlt, daß die Verschmelzung der Heidenchristen und Judenchristen zu Einem Ganzen, zu Einer

Kirche in Aussicht stünde oder gar schon im Werke wäre, ist man noch nicht einmal so weit gekommen, daß sich beide Parteien gegenseitig anerkennen und einander die Rechte christlicher Bruderschaft zugestehen: von der Durchsetzung einförmiger Grundsätze, einer vollständigen kirchlichen ἕνωσις ist noch gar nicht die Rede." So belehrt uns Schwegler*). Mit andern Worten, wenn wir die absichtlich übertreibenden Ausdrücke von hierarchischer Centralisation u. dgl. abziehen: es bestand damals überhaupt noch keine (katholische) Kirche. „Um ein Bedeutendes später erst muß die Union der getrennten Confessionen", wodurch die katholische Kirche zu Stande kam, angesetzt werden**). Und dieselbe Anschauung, wenn auch nicht so plump vorgetragen, liegt auch noch den Ausführungen Baur's zu Grunde in seiner Darstellung des Christenthums und der Kirche der drei ersten Jahrhunderte ***).

Sehen wir einen Augenblick von der Frage, ob denn eine solche „Union" der heidenchristlichen und judenchristlichen „Confession" später stattgefunden, vorläufig ab †), so findet schon die Voraussetzung, daß die Kirche nur eine Summe von Parteien gewesen, an den Schriften Justin's ihre Widerlegung. Denn wäre jene Behauptung im Rechte, so wäre das Selbstbewußtsein, wie es sich gleich in den ersten Kapiteln der größeren Apologie ausspricht, psychologisch unmöglich. Vielmehr spiegelt sich in dem hier sich aussprechenden Bewußtsein die Kirche als eine Einheit, welche nicht erst nach der zusammenschließenden Wahrheit sucht, sondern bereits im Besitz derselben ist. Nur so erklärt sich z. B., um nur dieß Eine zu nennen, jene stolze Gegenüberstellung gegen die heidnischen Philosophen im 4. Kapitel. Deutlichst erhellt dasselbe aus der Art und

*) Nachap. Zeitalter II S. 193.

**) a. a. O. S. 195.

***) vgl. z. B. S. 156 f. 224 ff.

†) Die Wahrheit aber ist vielmehr, daß nicht eine Vereinigung, sondern eine Scheidung stattgefunden.

Weise, wie Justin Kap. 26 sich im Gegensatz zu den Marcioniten ausspricht, welche zwar auch Christen heißen, aber es nicht sind. *Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν· ἀλλ' ὅτι μὴ διώκονται μηδὲ φονεύονται ὑφ' ὑμῶν, κἂν διὰ τὰ δόγματα, ἐπιστάμεθα* *). Die Kirchen und die Sekten stehen also auch äußerlich ganz geschieden einander gegenüber. Dasselbe Verhältniß zwischen den Orthodoxen und Häretikern erhellt auch aus anderen Erklärungen wie z. B. dial. c. 35. Die Häretiker wollen zwar als Christen gelten, lehren aber nicht die Lehren Christi, sondern die von den Geistern des Irrthums stammenden. Ihnen entgegen stehen *ἡμεῖς οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί* **). Wer diese *ἡμεῖς* seien, brauchte Justin nicht erst zu sagen, weil es eben nicht eine Partei unter anderen ist, sondern die Kirche im Unterschied von den Sekten: *ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν* ***). Wir stehen also in einer Zeit, in welcher solche Ermahnungen, wie wir sie II Joh. 10. 11 lesen, nicht mehr nöthig, sondern schon lange her befolgt waren. Den vielgestaltigen und gespaltenen Sekten steht die innere Geschlossenheit der Kirche gegenüber †). So spricht auch Justin von letzterer. Denn die an Christum Glaubenden sind wie *μία ψυχὴ καὶ μία συναγωγὴ καὶ μία ἐκκλησία* ††). Und eben darum wird die Kirche in der Schrift wie eine Person angeredet: als die Tochter Christi, „denn Christianer heißen wir Alle“: höre Tochter und sieh' und neige dein Ohr und vergiß deines Volkes u. s. w. †††). Denn es sind die Vielen

*) a. a. O. p. 70 B. C.

**) dial. c. 35 p. 253, B.

***) a. a. O. p. 253, C.

†) vgl. a. a. O. p. 253. 254.

††) dial. c. 63 p. 287. B.

†††) a. a. O.

eine Einheit: *καὶ γὰρ δῆμος καὶ ἐκκλησία, πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἄνθρωποι, ὡς ἓν ὄντες πρᾶγμα, τῇ μιᾷ κλήσει καλοῦνται καὶ προσαγορεύονται* *). Das aber ist nicht bloß eine ideelle Einheit sondern eine reelle, welche sich auch äußerlich im Organismus der Kirche darstellte. An den von Justin erwähnten *προεστώς*, was jedenfalls mit *ἐπίσκοπος* gleichbedeutend ist**), der die Feier der Eucharistie vollzieht ***) und nach der Anagnose die vermahnende Ansprache hält****), zu erinnern, wird nicht nöthig sein.

Sollte hiemit unverträglich sein, daß in dieser Einen Kirche Verschiedenheit der Ansichten herrscht? oder Mancher Glaube nicht ganz völlig ist? Denn mehr ist es nicht, was wir den Mittheilungen Justin's entnehmen. Denn nach Justin und vielen Anderen (*ἐγὼ μὲν καὶ ἄλλοι πολλοί*) gehört es zwar zur Völligkeit des christlichen Glaubens, den Chiliasmus anzunehmen; doch gesteht er, daß viele Orthodoxe diese Lehre nicht theilen: *πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι*†). Warum sollte er auch Solchen die Rechtgläubigkeit absprechen? oder wie sollte diese Verschiedenheit die Einheit der Kirche aufheben? Wann hat in der altkatholischen Kirche in dieser Frage völlige Einstimmigkeit geherrscht? Oder wäre ein solches „Schwanken innerhalb einer Kirche, die eine Kirchenlehre hat", wirklich „unbegreiflich"? ††)

Aber, behauptet man †††), selbst in der Christologie hat keine Uebereinstimmung stattgefunden; „ein kirchliches Dogma gab es" in Betreff der Präexistenz Christi „damals noch nicht,

---

*) dial. c. 42 p. 261, A.

**) vgl. Eus. h. e. VIII, 6 (ed. Heinichen Tom. III p. 21.)

***) apol. I c. 65 p. 97, D.

****) a. a. O. c. 67 p. 98, D.

†) dial. c. 80 p. 306, C.

††) Schwegler a. a. O. S. 363.

†††) z. B. Volkmar Ueber Justin d. M. u. s. w. S. 4. 5.

sondern nur eine Meinung der Mehrzahl und der Minderzahl, verschiedene Standpunkte und Ansichten" *). Justin selbst sagt das gerade Gegentheil hievon. *Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν*, sagt er apol. I c. 46 p. 83, C, bezeichnet also die Lehre von der Präexistenz und Gottheit Christi — denn dies liegt, wie keines Beweises bedarf, im *πρωτότοκος* — als die überkommene, gemeingültige. Man hält dem freilich die andere Thatsache entgegen, daß er die Vorstellung von Jesu als einem menschlich gezeugten Menschen auch „duldsam anerkenne" **). Die betreffende Stelle, worauf man sich beruft, findet sich dial. c. Tr. c. 48. Es handelt sich dort um den Nachweis, daß Christus als Gott ewig gewesen und daß er dann als Mensch geboren worden sei, *οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων*. Das dünkt denn dem Juden Tryphon nicht bloß paradox, sondern auch thöricht. Justin erkennt die Schwierigkeit seiner Aufgabe wohl. Er weiß, daß dies besonders für Juden eine wunderliche Lehre ist. Deshalb geht er vorsichtig zu Werke. Nun hatte er zuvor schon bewiesen, daß Jesus der Christ Gottes sei. Er bedingt sich also aus, daß dieser Satz feststehen müsse, wenn er etwa auch nicht zu beweisen vermöge, daß Christus schon vorher gewesen. *Ἤδη μέντοι, ὦ Τρύφων*, sagt er, *οὐκ ἀπόλλυται τὸ τοῦτον εἶναι Χριστὸν τοῦ θεοῦ, ἐὰν ἀποδεῖξαι μὴ δύνωμαι ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*. Jenes müsse also ausgemacht bleiben und Tryphon dürfe nicht mehr läugnen, *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐὰν φαίνηται ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθείς*. Es ist also die Vorsicht des Disputators, die hier spricht. Aber nicht bloß vorsichtig ist von Justin so verfahren, sondern auch pädagogisch und richtig. Denn denselben Weg hat auch Jesus seine Jünger geführt ***). Daß

*) Schwegler a. a. O. Vgl. auch Hilgenf. Krit. Unters. S. 300.

**) Hilgenfeld a. a. O. Schwegler a. a. O.

***) Vgl. z. B. Joh. 1, 46.

Jesus der Christ sei, ist die Grunderkenntniß; alles Weitere ergibt sich, wenn jene Wahrheit voll und innerlich erfaßt ist, hieraus mit Nothwendigkeit. Und ist sie nicht hieraus erwachsen, so ist sie nur ein äußerlich angenommener Besitz, der nichts werth ist. So berechtigt also ist es, daß Justin jenen Fundamentalsatz vor Allem betont und sicher stellt; und nicht minder erklärlich ist es, wenn er in den letzten Worten von der Präexistenz und Gottheit Christi scheinbar problematisch spricht.

Nun werden wir auch die nachsichtige Rede verstehen, mit welcher er unmittelbar fortfährt: *καὶ γάρ εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου* — wofür mit Neander u. A. *ὑμετέρου* wird gelesen werden müssen — *γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.* Die Absicht dieser Worte kann nunmehr kaum zweifelhaft sein. Sie wollen erklären, wie er überhaupt dazu komme, auch wenn er die Präexistenz Christi nicht beweisen könne, doch auf Festhaltung seiner Messianität zu dringen. Denn es gibt allerdings einige Christen, welche diese Stellung einnehmen; Judenchristen sind es: *τινὲς ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους.* So müßte verstanden werden auch bei der Lesung *ἡμετέρου.* Es wäre dann nur das Wort *ἡμέτερος* in jenem umfassenden Sinne gebraucht, in welchem Justin z. B. sagt: *καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι* *). Aber es ist offenbar eine Rückweisung auf die Worte, mit denen er diesen Gesprächsabsatz begonnen: *οἶδ' ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι, καὶ μάλιστα τοῖς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν, οἵτινες τὰ τοῦ θεοῦ οὔτε νοῆσαι οὔτε ποιῆσαί ποτε βεβούλησθε, ἀλλὰ τὰ τῶν διδα-*

*) dial. c. 82 p. 308, C.

σκάλων ὑμῶν, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς βοᾷ. Darauf bezieht sich denn auch das Folgende in den angeführten Worten, daß sie, die Christen, von Christus selbst angewiesen seien, nicht menschlichen Lehren zu folgen, sondern der Verkündigung der Propheten und dem, was er selbst gelehrt. Darum stimme er denn auch mit jenen jüdischen Christen nicht überein. Dieses Wort lautet nachsichtig. Aber diese Form erklärt sich zur Genüge aus dem Zusammenhang. Es handelt sich nicht um den Gegensatz kirchlich gültiger Lehren. Da würde es freilich etwas Auffallendes haben, daß Justin so von seiner individuellen Person spräche. Sondern es ist der Disputator, der hier spricht und der sich Solchen gegenüberstellt, welche den scheinbar viel rationelleren Satz von der bloßen Menschheit Christi vertreten, und in Bezug auf welche er seinen Dissens erklärt, da er sein Denken der Lehre des göttlichen Wortes untergebe. Und diese Stellung würde auch, fügt er hinzu, die große mit ihm übereinstimmende Mehrzahl der Christenheit einnehmen. Denn so möchte ich die verschiedenartig erklärten Worte οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν fassen; denn ich kann mich nicht entschließen, sie mit Maranus und Otto als bedingenden Satz zu verstehen: neque assentirer etiamsi maxima pars, quae mecum consentit, idem diceret. Was hätte es nun in solchem Zusammenhang für einen Sinn, sich auf die kirchliche Lehre als solche zu berufen oder auch nur von ihr als solcher zu sprechen, da sich's ja um Beweisführung handelt? Wie kann man also aus dieser Stelle jene vorschnellen Folgerungen für Christologie und Kirche ziehen, die man gezogen hat?

Diese Einwendungen vermögen demnach die Gewißheit nicht zu schwächen, welche wir aus den Justinischen Schriften schöpfen, daß zu jener Zeit die Kirche eine in sich geschlossene Einheit bildete und nicht bloß ein Conglomerat von Parteien, Schulen und Richtungen war. Und zwar ist sie jenes — das erhellt deutlich — nicht erst jüngst geworden, sondern von Alters her. So steht denn von dieser Seite aus der oben

nachgewiesenen Behauptung nichts im Wege, daß wir in Justin einen vollgewichtigen Repräsentanten der Kirche seiner Zeit haben.

Welcher Zeit? Gewöhnlich setzt man Justin's Bekehrung um das Jahr 133 an, die erste Apologie auf 138 oder 139, seinen Tod in das Jahr 166. Das Erstere thut man ohne nähere Begründung. Die letzte Angabe ist die des Chronicon paschale. Stieren hat das Jahr 161 zu berechnen gesucht*), Andere ein anderes**); aber stets problematisch. Die Angaben des Eusebius h. e. IV, 14—16, auf welche sich Stieren beruft, sind zu allgemein gehalten, als daß sich darnach das Jahr selbst wird bestimmen lassen können. Volkmar sucht die Zeit um 160 für den Tod Justin's zu erweisen***). Aber er fügt selbst hinzu, daß wir hierin nichts Genaueres wissen. Wir haben zu wenig Anhaltspunkt für eine Zeitbestimmung. Jedoch die mittlere Angabe, obgleich sie allgemein verbreitet ist, wird in Anspruch genommen werden müssen. Auf Grund einer eingehenden Besprechung der Ueberschrift so wie der übrigen in der Apologie selbst enthaltenen Momente, hat Volkmar dieselbe ungefähr in das Jahr 150 herabgerückt****). Und wohl nicht mit Unrecht†). Lassen wir die Ueberschrift bei Seite, welche vielleicht unheilbar verderbt ist, so möchten doch die Justinischen Angaben über Marcion beweisend sein und sind auch für mich bestimmend gewesen, an der traditionellen Ansicht zu zweifeln. Justin spricht von Marcion so, daß man

---

*) Illgen's Zeitschr. für die histor. Theol. 1842, 1 S. 21—37.

**) So Petavius 163, Grabe 165.

***) Theol. Jahrb. 1855, 3 S. 444.

****) Theol. Jahrb. 1855, 2 S. 227—283. 3 S. 412—468. Vergl. auch Zeller Apostelgeschichte S. 479 und Hilgenfeld, Theol. Jahrb. 1853, 2 S. 237.

†) So auch schon Credner Beiträge I, 1832, S. 104, mit Berufung auf apol. I, 1: *πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ Κυρηνίου.*

sieht, dieser muß schon seit geraumer Zeit thätig sein und weithin verbreiteten Anhang besitzen. Ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων, sagt er von ihm; und weiter: ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων — πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν καὶ ἀρνεῖσθαι τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς θεόν*). Dieß hat ihn dann auch bestimmt, schon vorher ein σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων zu schreiben, auf welches Justin bei jener Gelegenheit verweist**). Es muß in demselben besonders gegen Marcion Polemik geübt gewesen sein. Denn dieß ist der Hauptpunkt, gegen welchen der Zorn Justin's sich stets richtet: die Blasphemie des alttestamentlichen Gottes. Von jenem σύνταγμα ist höchst wahrscheinlich die Schrift πρὸς Μαρκίωνα, aus welcher Irenäus***) einige Fragmente mittheilt, nur ein Theil gewesen. Jenes Ergebniß wird auch durch eine spätere Stelle der Apologie bestätigt, in welcher er über Marcion äußert†): ᾧ πολλοὶ πεισθέντες, ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ ἡμῶν καταγελῶσιν, ἀπόδειξιν οὐδεμίαν περὶ ὧν λέγουσιν ἔχοντες, ἀλλ' ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἅρπες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται. Wir sehen also beides: wie großen Anhang Marcion bereits gehabt, und welcher Uebermuth gegen die Katholiken die Marcioniten erfüllte.

Nun fällt aber nach den patristischen Angaben Marcion's Zeit erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Clemens Alex. setzt Strom. VII, 17 die Zeit der Häretiker in die Zeit Hadrian's und Antonin's: περὶ τοὺς Ἁδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τοῦ Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλι-

*) apol. I, 26 p. 70, A.

**) a. a. O. p. 70, C.

***) adv. haer. IV, 6, 2. Auch Eus. h. e. IV, 11. Vergl. Otto in Ersch u. Gruber Encycl. a. a. O. S. 60.

†) apol. I, 58 p. 92, B.

κίας. Er zählt dann den Basilides, Valentinus und Marcion auf. Man wird nicht irren, wenn man nach Clemens Meinung die Zeit der Hauptwirksamkeit unter Antonin (138—161 verlegt. Marcion aber wird nicht älter als Valentin gedacht werden dürfen. Wenigstens sprechen hiefür die Angaben des Irenäus. Zunächst berichtet dieser III, 3, 4: Marcion sei mit Valentin zugleich in Rom gewesen und dort mit Polycarp zusammengetroffen, ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου (151—161 *) ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ Viele vom Anhang beider Häretiker bekehrt habe. Also um 160 ist Marcion noch in Rom wirksam. Und zwar, wie scheint, nicht wenig erfolgreich. Denn so berichtet Irenäus etwas später, III, 4, 3: Marcion autem illi (Cerdoni) succedens invaluit sub Aniceto decimum locum episcopatus continente. Dieser Cerdon aber, der dem Marcion voranging, kam nach Irenäus Angabe wie Valentinus unter dem Bischof Hyginus (130—133?), also um 130 nach Rom, und hat sich erst nachher, wenn auch nicht viel später, von der Kirche getrennt. Auf diese Angaben des Irenäus aber dürfen wir uns wohl verlassen; denn er stand dieser Zeit nahe genug, um das wissen zu können. Er schrieb unter Eleutherus (171—185), zwischen welchem und dem Anicet nur Soter (162—170) in der Mitte steht. Hatte nun Marcion um 160 noch seine Blüthezeit und kam er nach Cerdon, also kaum vor 140, nach Rom, so wird sein Auftreten nicht viel über 135 hinaufgerückt werden dürfen **). Setzen wir nun Justin's antihäretische Schrift, das σύνταγμα, 10—12 Jahre später, so rücken wir mit der Apologie dem Jahre 150 zu. Bei dieser allgemeinen Angabe werden wir stehen bleiben dürfen. In eine etwas spätere Zeit ist dann der Dialog mit dem Juden Tryphon zu setzen und, wie man gewöhnlich annimmt, kurz vor seinen Tod die zweite Apologie, wenn diese nicht, was vielleicht vorzuziehen

*) Nach Bunsen 153—163 in seinen 7 Sendschreiben an Neander über Ignatius v. Ant. 1847 S. 68.

**) Vergl. Volkmar Theol. Jahrb. a. a. O. S. 282.

sein möchte, als ein kurz nach Abfassung der größeren Apologie verfaßter Anhang zu derselben zu betrachten ist *). So kommt also die schriftstellerische Wirksamkeit Justin's gerade in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu stehen.

Darin wird uns der Umstand nicht irre machen dürfen, daß von der Vergötterung des Antinous, des Lieblings des Kaisers Hadrian, und dem jüdischen Krieg unter Barchochba als von in die Gegenwart fallenden Thatsachen die Rede ist. Von dem ersteren heißt es apol. I, 29, p. 72 A: *οὐκ ἄτοπον δὲ ἐπιμνησθῆναι ἐν τούτοις ἡγησάμεθα καὶ Ἀντινόου τοῦ νῦν γεγενημένου, ὃν καὶ πάντες ὡς θεὸν διὰ φόβον σέβειν ὥρμηντο, ἐπιστάμενοι τίς τε ἦν καὶ πόθεν ὑπῆρχεν.* Von dem andern apol. I, 31 p. 72 E: *καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς — ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.* Ob der im Dialog mit Tryphon von Letzterem c. 1 erwähnte *νῦν γενόμενος πόλεμος*, vor welchem Tryphon nach Hellas floh, mit jenem Krieg identisch sei, wie gewöhnlich angenommen wird, ist zweifelhaft **). Daß *νῦν* „unlängst" heiße, behauptet Otto zu apol. I, 29 mit Unrecht. Die Beispiele, welche er in seiner Schrift de epistola ad Diognetum 1844 p. 13 anführt, beweisen das Gegentheil. Apol. I, 63 sagt Justin: *υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστι, πρότερον λόγος ὤν, καὶ ἐν ἰδέᾳ πυρός ποτε φανείς* u. s. w. *νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος ὑπέμεινε καὶ παθεῖν.* Dem ähnlich sind auch die anderen. Einer früheren Zeit wird die gegenwärtige gegenübergestellt. Diese kann weiter oder enger gefaßt werden: als die gegenwärtige Weltperiode, wie in diesem Beispiel, oder als die gegenwärtige Generation, wie es in den

*) Vergl. Volkmar a. a. O. S. 444 ff.

**) Vergl. Volkmar a. a. O. S. 263.

oben angeführten Stellen zu verstehen sein wird. In seine Zeit fielen jene beiden Vorgänge: mehr liegt nicht in dem νῦν. Es können also immerhin 10—20 Jahre seitdem verflossen sein.

Wir werden demnach die schriftstellerische Thätigkeit Justin's gerade in die Mitte des zweiten Jahrhunderts setzen dürfen. Etwa von 145—155, um die engsten Grenzen zu nennen, die aber wohl noch weiter herabgerückt werden dürften, hat sie sich erstreckt. Wann er Christ geworden, wissen wir nicht. Jedenfalls ist er nicht sogleich schriftstellerisch aufgetreten. Hat er doch sicher auch gar manches Jahr dem Studium des A. Ts. gewidmet, bis er diejenige Bekanntschaft mit demselben erlangte, welche er in seinen Schriften zeigt. Auch war er, wie wir aus seinen Angaben über seine philosophischen Studien erschließen dürfen, bei seiner Bekehrung gewiß noch ein junger Mann, der dann gewiß noch längere Zeit wartete, bis er als Bekämpfer der Häretiker im Namen der Kirche und als öffentlicher Sachwalter derselben vor dem Forum des römischen Imperator auftrat. Wir werden also wohl bis etwa zum Jahre 135 zurückgehen dürfen. Fiel dann vielleicht seine Geburt in den Anfang des zweiten Jahrhunderts? Für die Zeit von etwa 20—25 Jahren, um die Mitte des 2. Jahrhunderts repräsentirt er die Kirche.

Formuliren wir nun **das Problem?** Hat Justin das Johannes-Evangelium gekannt oder nicht? Gegenüber der herkömmlichen Bejahung antwortet man: Nein. Aber unter verschiedenen Modificationen. Volkmar sagt*): Der Verfasser des Johannes-Evangeliums habe „aus Justin (apol. I, 61) geschöpft"; es ist also etwa um 160 entstanden. Zeller**) läßt beide unabhängig von einander sein und das Herrenwort von der Wiedergeburt einer gemeinsamen älteren Quelle entnehmen. Das Johannes-Evangelium wird also etwa um 150 zu setzen

*) Theol. Jahrb. 1854, 3 S. 454 Anm.

**) a. a. O. 1855, 1, S. 138—140.

sein. „In den äußeren Zeugnissen liegt kein Grund, die Abfassung des Evangeliums früher als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder sogar noch etwas später zu setzen." Sie „machen sogar in hohem Grade unwahrscheinlich, daß es vor dem genannten Zeitpunkt vorhanden war": so Zeller 1845*). In seiner Abhandlung vom Jahre 1847**) kommt er darauf zurück, „daß sich für das Dasein und den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums bis gegen das Jahr 170 hin kein sicheres Zeugniß aufweisen lasse". Wie kann es auch vor die Mitte des 2. Jahrhunderts fallen? Denn nach Baur „steht es in allen Gegensätzen der Zeit, und trägt doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich". „Die bedeutendsten Elemente jener Zeit" aber sind „die Gnosis, die Lehre vom Logos, der Montanismus und die Frage über das Pascha. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das Evangelium eine eigenthümliche Beziehung; — es ist von ihnen berührt und bleibt doch in dieser Berührung in sich frei und selbständig***). Nun fällt die Gnosis Valentin's in die Mitte des 2. Jahrhunderts; der Logosbegriff Justin's steht noch nicht auf der Höhe des johanneischen****); die Paschavorstellung Justin's ist erst noch eine Vorbereitungsstufe für die schon ihre chronologischen Consequenzen ziehende Anschauung des Johannes-Evangeliums †), und die Paschafrage kommt „zum erstenmal zur Sprache, als der Bischof Polycarp von Smyrna um das Jahr 160 nach Rom kam, um sich mit dem römischen Bischof Anicet über verschiedene kirchliche Angelegenheiten zu besprechen, zu welchen namentlich die

---

*) Theol. Jahrb. 1845, 4 S. 648.

**) Theol. Jahrb. 1847, 1 S. 168.

***) Baur kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847, S. 373.

****) a. a. O. S. 305.

†) Vergl. z. B. Hilgenfeld Evangelien S. 346.

Passahfrage gehörte"*). Damals aber wurde durch die sich herausstellende und unausgeglichen bleibende Differenz „der Friede der ganzen Kirche nicht gestört. Anders war es jedoch schon wenige Jahre nachher, als ungefähr im Jahre 170 in Laodicea ein heftiger Streit über das Passah, gerade in den Tagen, in welchen das Fest gefeiert wurde, entstand. Die kleinasiatische Kirche selbst war jetzt getheilter Meinung und es wurde über die Streitfrage in Schriften verhandelt"**). Nun soll das Johannes-Evangelium auch in diese „Differenz seiner Zeit eingegriffen haben"***). Man greift nicht Partei nehmend in einen Streit ein, wo keiner ist. Es kann also das vierte Evangelium nicht wohl vor 170 entstanden sein. Aber machen wir die alleräußersten, wenn gleich eigentlich unmöglichen Zugeständnisse —: vor 160 kann das vierte Evangelium auf keinen Fall nach Baur entstanden sein, wenn es in die Passahfrage irgendwie eingreifen wollte. Und hat es dieß nicht gethan, dann fällt bekanntlich ein Hauptargument, welches man gegen die johanneische Abfassung desselben geltend gemacht hat. Der Montanismus aber, zu welchem das vierte Evangelium ebenfalls in Beziehung stehen soll****), „tritt als geschichtliche Erscheinung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auf und zog die öffentliche Aufmerksamkeit seit dieser Zeit immer mehr auf sich"†). Es ist keine Frage, daß für das Auftreten des Montanismus die Zeitangabe 150 sehr früh gegriffen ist. Nach allem diesem also kann das vierte Evangelium unmöglich vor 160 entstanden sein. In diese Zeit setzt es denn auch Volkmar.

Aber diese Annahme kommt mit feststehenden Thatsachen in unlösbaren Widerspruch. Um dieselbe

---

*) Baur, das Christenthum u. s. w. 1853, S. 141.

**) a. a. O.

***) Baur, krit. Unters. S. 375.

****) So auch Zeller Theol. Jahrb. 1845, S. 598.

†) Baur, das Christenthum S. 224.

Zeit nämlich finden wir das Evangelium in allgemeinem Gebrauch. Ich schweige davon, daß nach Tertullian Marcion das Johannes-Evangelium gebraucht hat *) — denn man hat dieß bestritten **) —; daß nach den Philosophumenen Hippolyt's Basilides und Valentinus dasselbe thaten ***) — denn man hat diese Angaben für nicht zwingend erklärt ****). Aber es ergibt sich aus der erwähnten Schrift noch entschiedener, als bisher schon gewiß war, daß um 170†) in den Schulen sowohl dieser Gnostiker als auch Marcion's das vierte Evangelium in einer Ausdehnung gebraucht wurde ††), welche uns nöthigt, diese Verwendung nicht erst mit jenem Jahre beginnen zu lassen.

Ferner ist so gut wie gewiß, daß Celsus, jener Bestreiter des Christenthums, zwischen 160 und 170 schrieb †††). Dieser

---

*) Tert. adv. Marc. IV, 3 Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas — connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine circumferuntur. Vergl. gegen Zeller Theol. Jahrb. 1845 S. 630 ff.: Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846 S. 279; und Zeller selbst Theol. Jahrb. 1847 S. 157.

**) Zeller a. a. O.

***) Vergl. Jacobi deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. s. w. 1851 Nr. 28 f. S. 221 ff. 1853 Nr. 24 u. 25 S. 198 ff. Ewald Jahrbücher für biblische Wissenschaft V S. 200 f.

****) Zeller Theol. Jahrb. 1853, 1 S. 144—152. Gegen Hilgenfeld's Behauptung übrigens, die Philosophumena enthalten nur eine Darstellung des späteren, entarteten Basilidianismus Theol. Jahrb. 1854, 4 S. 509 Anm. Vergl. Volkmar Theol. Jahrb. 1855, 2 S. 231 Anm. und Baur das Christenthum u. s. w. S. 187 ff.

†) Zeller Theol. Jahrb. 1847 S. 155.

††) Derf. a. a. O. 1853 S. 151 f.

†††) Vergl. Bindemann in Illgen's Zeitschr. für histor. Theol. 1842, 2 S. 58—146. Zeller Jahrb. 1845 S. 629. Hilgenfeld Evangelien S. 347.

aber hat, wie man zugesteht*), das johanneische Evangelium für seine Polemik verwendet. Ingleichen haben es die Clementinen, wie nun festgestellt ist, gekannt und gebraucht als Bericht über Jesu Lehre und Wirken. Volkmar freilich, welcher doch zu wiederholten Malen die Frage der Entstehung des vierten Evangeliums als „den Cardinalpunkt der Theologie der Gegenwart" oder ähnlich bezeichnet **), befriedigt sein kritisches Gewissen ziemlich leicht. „Die neu bekannt gewordene Benutzung unsres Johannes-Evangeliums hat also nur die Bedeutung, noch mehr als bisher schon bekannt war, zu zeigen, daß dasselbe, sobald es (— nach Justin dem Märtyrer gegen 160 —) hervortrat, eben als ein Produkt dieser Zeit, alsbald so allgemein angesprochen hat, um selbst in den ebionitischen Kreisen, zu deren gründlicher Ueberwindung es mit besonders geschrieben ist, trotz allem prinzipiellen Widerstreit, Anklang und wenn auch Widerspruch doch auch anerkennende Benutzung zu finden" ***). Also um 160 ist das Evangelium entstanden, und um 160 wird es schon in ebionitischen Kreisen, wie in den gnostischen Sekten, als authentischer Bericht von Jesu gebraucht. In der That, das heißt die Vernunft stark unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen!

Nun aber ist das Evangelium doch ein Produkt der katholischen Kirche und nicht der gnostischen Sekten. Also ist es doch wohl auch in jener früher gebraucht als in diesen. Man hat zwar die Sache oft so dargestellt, als begegne uns das Evangelium früher in häretischen Kreisen und sei es wohl von diesen aus in den Gebrauch der Katholiken übergegangen ****). Aber dem liegt eine vollständige Verkennung der geschichtlichen Ver-

---

*) Zeller a. a. O. S. 628. Hilgenfeld a. a. O.

**) Vergl. sein Programm: Ueber Justin den Märtyrer S. 8. Theol. Jahrb. 1854 S. 105.

***) Theol. Jahrb. 1854 S. 457, 458.

****) Vergl. z. B. Zeller Theol. Jahrb. 1847 S. 155.

hältnisse zu Grunde. Das Verhältniß der Gnostiker zur Schrift ist dem der Kirchenlehrer parallel. In Zusammenhang mit der apostolischen Zeit suchen sie sich von vornherein zu setzen. Basilides will mit Petrus, Valentinus mit Paulus durch Apostelschüler in Zusammenhang stehen *); und dieß nun so, daß sie sich am Anfang mehr auf Tradition, nämlich geheime, beriefen, später mehr die Schriften der Apostel hiefür zu gebrauchen suchten — entsprechend dem Fortschritte des Verhältnisses, in welches die Lehrer der Kirche sich zur Schrift stellten. Es haben aber die Gnostiker dieß Evangelium für apostolisch gehalten. Und das nicht etwa, weil es ihnen so sehr zusagte **). Denn es kostete selbst den Valentinianern Mühe genug, ihrer Gnosis den Schein der Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium zu geben ***). Und doch, wie sehr sind sie bedacht, dieß zu thun! Mit Recht sagt daher Irenäus (adv. haer. III, 11) tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant iis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Und an einem spätern Ort: scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt. So war es zu seiner Zeit (— um 180 —), so auch vorher. Wäre es den Häretikern so leicht gewesen, ihre Systeme und Phantasien mit den kanonischen Evangelien zu stützen, wie hätten sie nöthig gehabt, ihre eigenen apokryphischen Evangelien daneben zu gebrauchen, wie wir doch durch Irenäus von ihnen wissen? Und doch wieder begnügt sich keine dieser Schulen oder Sekten bloß mit ihrem eigenen Evangelium, sondern gebraucht dasselbe nur zugleich mit kanonischen und sucht ihre Lehre auch aus diesen zu rechtfertigen †), und müßte es dieselben willkürlich verändern, wie

---

*) Vergl. Clemens Alex. Strom. VII, 17. Vgl. auch Credner Beitr. I S. 37 ff.

**) Gegen Zeller a. a. O. S. 154.

***) Vergl. z. B. Thiersch, Einige Worte u. s. w. S. 89 ff.

†) Vergl. Olshausen Aechtheit u. s. w. S. 424 ff. 431 f. Die

nun allgemein anerkannt ist, daß Marcion mit dem Lukas-Evangelium gethan hat! Das beweist denn zur Genüge, daß die Häretiker, wenigstens von 160 an, das Johannes-Evangelium als apostolische Schrift ansahen, deren Autorität anzuerkennen sie nicht umhin konnten. War das aber möglich, wenn es zu derselben Zeit erst entstand? Um so weniger war es möglich, als sie die Schrift aus den Kreisen der katholischen Kirche erhielten. Sie muß also hier bereits vorher zur Anerkennung einer apostolischen gekommen sein. Also war sie um 160 in der Kirche bereits in allgemeiner Geltung. Wann ist sie dann entstanden? Doch wohl um ein ziemliches früher?*).

Aber wir können es nicht nur mit Nothwendigkeit folgern, sondern auch mit Thatsachen beweisen, daß das vierte Evangelium um jene Zeit in der Kirche als Schrift des Apostels Johannes galt und bekannt war. Justin's Schüler Tatian kannte und gebrauchte sie c. 165, wie unleugbar ist**). Nicht minder ist dieß von Apollinaris gewiß. Die zwei Fragmente, welche wir von diesem haben, enthalten Hinweisungen auf das Johannes-Evangelium. Ich schweige von den philologischen Blößen, welche sich Schwegler und Baur bei dem einen Frag-

---

Thatsachen, welche Credner a. a. O. anführt, sind weit entfernt, seinen Schluß zu rechtfertigen, sondern erweisen vielmehr das Bestreben der Häretiker, sich mit der apostolischen Zeit und ihren Schriften in einen Zusammenhang zu setzen, beweisen also die Auktorität der letzteren.

*) Vergl. auch Reuß Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments. 2. Aufl. 1853. S. 215.

**) Vergl. auch Zeller a. a. O. 1845, S. 625 f. 1847 S. 158. Baur das Christenthum S. 307. Tatiani Oratio c. Graecos c. 13 *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον. ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει*, und *πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν*. Diese Schrift Tatian's ist jedenfalls sehr bald nach Justin's Tode geschrieben, weil vor seiner gnostischen Verirrung, welche bereits vor Irenäus (180) fällt.

ment gegen die Quartodecimaner gegeben haben*), um die Beziehung auf das vierte Evangelium zu beseitigen, und wofür sie mit Recht besonders von Wieseler**) und Ebrard***) Zurechtweisung erfahren haben. Apollinaris führt uns in das Jahr 170, Tatian noch früher hinauf. In dieselbe Zeit gehört der Kanon der römischen Kirche, der unter Muratori's Namen bekannt ist. Denn vom pastor Hermae sagt derselbe: nuperrime conscriptus temporibus nostris in urbe Roma sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio fratre eius. Pius aber fällt zwischen Hyginus und Anicetus, also um 140. Es wird daher der Kanon keinenfalls später als 170 angesetzt werden dürfen****). Muß dann nicht das Evangelium bereits um 160 in allgemeinem kirchlichen Gebrauch gewesen sein? Denn der Kanon findet dasselbe ja bereits in demselben vor, so gut wie die übrigen unbestrittenen Schriften. Und zwar weiß er von einer Einführung desselben nichts. Die apostolische und kirchliche Autorität dieses Evangeliums ist ihm eine so ehrwürdige Tradition wie die der anderen Homologumenen auch. So fest steht ihm dieselbe, daß der Verfasser dieses Kanons eher geneigt ist, die Apokalypse wegen ihrer Verschiedenheit vom Evangelium nur mittelbar auf den Apostel zurückzuführen†). Wenn Hug††) den Kanon erst an den Anfang des dritten Jahrhunderts rückt, so läßt er sich dazu nur durch seine Hy-

---

*) Schwegler Montanismus S. 194 f. Baur Theol. Jahrb. 1844 S. 640, 654 ff.

**) Chronol. Synopse der Evv. S. 370. Vierteljahrschrift für Theol. u. Kirche 1845, 2 S. 248 ff.

***) Kritik der ev. Gesch. I. Aufl. S. 1100 f. Das Ev. Joh. S. 124 ff. Kritik der ev. Gesch. 2. Aufl. S. 926. 941 ff.

****) So auch Wieseler, Credner, zur Gesch. des Kanon und van Gilse disputatio de antiquissimo librorum sacrorum N. foederis catalogo etc. Vergl. Wieseler über den sogenannten Kanon des Muratori in Stud. u. Krit. 1856, 1 S. 77.

†) Vergl. Wieseler a. a. O. S. 96. 97.

††) Einleitung in die Schriften des N. T. 4. Aufl. S. 105 f

potheſe beſtimmen, daß der in jenem Verzeichniß nicht, wenigſtens nicht unter den kanoniſchen Schriften, aufgezählte Hebräerbrief in der römiſchen Kirche im Anfange in Gebrauch, erſt ſpäter außer Gebrauch gekommen ſei.

Ungefähr aus der Zeit des muratoriſchen Kanons, welcher die Tradition der römiſchen Kirche repräſentirt, haben wir zugleich im entgegengeſetzten Theile der Kirche das Zeugniß der ſyriſchen Ueberſetzung, der Peſchito, welches uns ebenfalls berechtigt, dieß Evangelium jedenfalls ſchon um 160 in kirchlichem Gebrauche zu denken.

Finden wir nun aber zu dieſer Zeit das vierte Evangelium als apoſtoliſche Schrift bei den Häretikern ſo gut wie in der Kirche und in dieſer im Oſten wie im Weſten gleichmäßig bekannt und anerkannt, und zwar, was wohl zu beachten, nicht bei einzelnen Literaturkundigen, ſondern bei den Gemeinden, ſo müßten wir doch mindeſtens — ich will etwas Unmögliches als möglich annehmen — zum Jahre 140, als der Zeit der Entſtehung, hinaufſteigen, um der Schrift Raum zu geben, zur Anerkennung gelangen zu können. Noch mit Volkmar beim Jahre 160 ſtehen zu bleiben, iſt eine einfache geſchichtliche Unmöglichkeit. Und, wie ich ſehe, geht man auch bereits etwas zurück. „Es iſt allgemein geleſen und benützt worden, ſobald es bekannt war; wenn die nachweisbaren Spuren ſeines Daſeins nicht bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen, ſo wird dadurch nur wahrſcheinlich, daß es in keinem Falle lange vor dieſem Zeitpunkt entſtanden iſt“: mit dieſen Worten ſchließt Zeller ſeine Abhandlung über die Citate aus dem vierten Evangelium in den Philoſophumenen *). So unmittelbar zwar, wie es hier dargeſtellt wird, konnte ſich die Anerkennung nicht an das Bekanntwerden und die Entſtehung anſchließen. Denn die Anerkennung von Seiten der Häretiker ſetzt, wie wir ſahen, Anerkennung

*) Theol. Jahrb. 1853, S. 152.

von Seiten der katholischen Kirche voraus. Diese aber ist, wie wir wiederum sahen, nicht bloß eine Benützung Einzelner, sondern ein gemeindlicher Gebrauch; diesem aber mußte eine Anerkennung von Seiten der Gemeindevorsteher, der Bischöfe vorangehen; diese aber hat im Orient und im Occident stattgefunden; und endlich: wir finden keine Spur, daß sie erst damals eintrat, sondern sie ist einfach vorhanden, wie die anderer seit Langem anerkannter kanonischer Schriften auch. Wie manches Decennium also muß von der Zeit der unleugbaren Zeugnisse bis zum Entstehen der Schrift zurückgegangen werden! Aber begnügen wir uns mit der Geneigtheit Zeller's, das Evangelium wenigstens einige, wenn auch nicht lange Zeit vor 150 zu setzen.

Bestimmter noch geht Hilgenfeld bis zum Jahre 140 zurück, ja über dasselbe hinaus. Nachdem er sich nämlich gesträubt hatte, das Citat aus dem Johannes-Evangelium in den Clementinen Hom. XIX, 22 zuzugeben, fährt er fort*): „Also auch zugestanden, daß hier und an einigen anderen Stellen der clementinischen Homilien das Johannes-Evangelium benutzt ist, so bestätigt sich uns nur die Thatsache, daß seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts das Johannes-Evangelium nach und nach in kirchlichen Gebrauch kam, und es steht der Annahme nichts entgegen, daß es etwa in den Jahren 120—140 entstand." Dazu macht er die Anmerkung: „Auf meinem Standpunkte habe ich gar kein Interesse" — und ich bitte, diese charakteristische Ausdrucksweise nicht zu übersehen — „die Bekanntschaft des Celsus, der um 160—170 **) schrieb, mit dem joh.

*) Evangelien S. 346 f.

**) Gewiß nicht später; denn Origenes würde sonst genaueren Bescheid über ihn wissen; eher in früherer Zeit; zumal er schwerlich mit dem Celsus Lucian's identisch ist; denn dieser ist Epikureer, jener Platoniker. Vgl. auch Baur Christenthum S. 369 f. Origenes gibt für seinen Celsus die Zeit Hadrian's und später an, so daß er also gegen 140 zu setzen wäre, wie Gieseler

Evangelium irgend zu bezweifeln." Zwei Momente sind hier als richtig herauszuheben: Erstens daß Hilgenfeld von kirchlichem Gebrauch und in Zusammenhang hiemit von Celsus spricht. Denn allerdings handelt es sich um jenen und nicht um eine beliebige im literarischen Verkehr befindliche Schrift, wenn von der Benützung des Evangeliums in den Jahren 160—170 die Rede ist. Und nur als solche von der Kirche gebrauchte Evangelienschrift hat Celsus das vierte Evangelium verwendet; denn er hat die „große Kirche" von den Gnostikern u. s. w. wohl zu unterscheiden gewußt*). Das Andere ist die Erkenntniß, daß zwischen Entstehung und kirchlichen wie außerkirchlichen Gebrauch dieser Schrift mehrere Decennien als Raum für die allmälige Verbreitung desselben zwischeneingeschoben werden müssen, wodurch sich Hilgenfeld von Volkmar's Thorheit frei hält, welcher die Entstehung und den, sogar außerkirchlichen, Gebrauch zeitlich zusammenfallen läßt! Hilgenfeld geht daher bis 120 zurück, in richtigem historischen Gefühl davon, was erforderlich sei, um solche Thatsachen zu erklären, wie sie uns sofort nach der Mitte dieses zweiten Jahrhunderts entgegentreten. Aber wir wollen nicht einmal so weit hinaufsteigen. Bleiben wir bei dem Jahre 140 stehen. Und wir sahen: das ist von den Thatsachen gefordert. Wie würde sonst auch jene Kritik eine solche Möglichkeit statuiren? Denn daß sie sich zu Zugeständnissen leicht bereit finden lasse, wo nicht „zwingende" Nothwendigkeit vorhanden ist, kann ihr Niemand mit Grund vorwerfen. **Was ergeben sich hieraus für Folgerungen?**

Vor Allem wohl dieß, daß das vierte Evangelium auf Montanismus und Passahfrage noch keine Rücksicht nimmt. Denn diese Fragen gehen nicht über die Mitte des

---

früher gethan hat in seinem Versuch S. 197. Aber das möchte allerdings zu früh sein, da er die Marcioniten u. s. w. kennt. Aber jedenfalls fällt seine Zeit nicht viel nach 150.

*) Vgl. Gieseler Versuch S. 197.

zweiten Jahrhunderts hinauf, sondern ihr Anfang liegt diesseits desselben. Damit fallen eine Reihe von Tendenzen, welche man in diesem Evangelium gefunden hat. Von welcher Bedeutung dieß für die Fassung des Verhältnisses sei, in welchem der Vierte zu den ersten Drei stehen soll, bedarf keiner Erinnerung. Es ist bekannt, welches Gewicht Baur stets auf die, wie man glaubt von den Synoptikern abweichende, Chronologie legt, welche der Vierte in Betreff des Todestages Jesu gibt. Auch in seiner jüngsten Schrift, in dem Sendschreiben an Hase, betont er dieses Moment sehr nachdrücklich*). Seine Bedeutung erhält dasselbe aber durch seine Beziehung auf den Passahstreit. Ist diese als geschichtlich unmöglich erwiesen, so wird auch jene Tendenz und die angebliche Eigenthümlichkeit, daß der Evangelist der Idee zu Liebe die Chronologie umgestaltet habe, zweifelhaft. Dann aber fällt weiter auch der Grund hinweg, welcher bestimmen könnte, das Evangelium überhaupt so spät anzusetzen. Oder sollte es wegen der ausgebildeteren Logoslehre sein? Ich will die gewöhnliche Annahme einer philonisch bestimmten Logoslehre im vierten Evangelium gelten lassen, obwohl ich sie für eine Täuschung halte. Aber warum sollte ein bedeutender Geist nicht bereits vor Justin eine höhere Anschauung haben können? Man bekennt, daß die Christologie des Hebräerbriefes nicht so sehr weit von der des Johannes-Evangeliums entfernt sei. Steht doch jene „in der Mitte zwischen der pauliniſchen und johanneiſchen" und „entrückt" bereits Christum „als rein göttliches Wesen in die übersinnliche Region"**). Nun ist, wie auch Köstlin nachgewiesen hat***), der Hebräerbrief noch vor dem Jahre 70 geschrieben. Sollte

---

*) Vergl. S. 46 ff.

**) Baur Christenthum S. 293.

***) Jahrb. 1853 u. 1854. Baur hält auch hier in seiner Schrift über das Christenthum der drei ersten Jahrh. die Zeit ganz in der Schwebe, vgl. S. 98—105.

fast ein Jahrhundert nöthig gewesen sein, um die Christologie des Johannes-Evangeliums zu erzeugen? Der Schritt von der Christologie des Hebräerbriefs zu dieser ist viel geringer als der von der Christologie der synoptischen Evangelien und ihrem rein menschlichen Messias, wie man uns die Sache gewöhnlich vorstellt *), zu der des Hebräerbriefs. Nun hat es von der der Synoptiker zu dieser gar keine Zeit gebraucht — denn vor das Jahr 65 setzt jene Kritik keines unsrer synoptischen Evangelien **): sollte es nun hiezu so langer Zeit bedürfen? Das wäre doch eine allzuwiderspruchsvolle Ungerechtigkeit.

So bliebe nur die Gnosis übrig. Hierauf reduzirt auch Hilgenfeld ***) — abgesehen von der wundersamen Polemik gegen den Primat des Petrus, die er uns auch wieder bringt †) — die Zeitfragen, zu welchen das vierte Evangelium in Verhältniß stehen soll. Aber muß denn die Antwort auf die Frage, ob das Johannes-Evangelium die Gnosis des zweiten Jahrhunderts zur Voraussetzung habe, oder diese jenes, wirklich im ersteren Sinne lauten? Wenn wir erwägen, wie die Schule Valentin's die Grundbegriffe des ganzen Systems aus dem Eingang unsres Evangeliums bewies, und dazu die Thatsache nehmen, wie sehr es den Gnostikern darum zu thun war, mit der apostolischen Zeit einen Lehrzusammenhang zu fingiren, so ist doch in der That das Natürlichere dies, daß Valentin Begriffe und Bezeichnungen des Johannes-Evangeliums bei der Ausbildung seines Systems verwandt habe, als daß der Verfasser des letztern unter dem Einflusse jener Gnosis stehe.

---

*) Vgl. z. B. Baur a. a. O. S. 283.

**) Selbst Hilgenfeld, welcher „die durch die Baur'sche Kritik dem kirchlichen Glauben geschlagenen Wunden ohne Nachtheil der Wissenschaft" heilt, setzt den kanonischen Matthäus erst in das Jahr 80 — und doch zu gleicher Zeit den Hebräerbrief ebenfalls in das Jahr 65! Vergl. das Urchristenthum S. 79 und 76.

***) Evangelien S. 330 ff.

†) a. a. O. S. 335.

Und auch der Anfang des Evangeliums Marcion's, welcher Jesum vom Himmel herabsteigen läßt, möchte an die entsprechenden Selbstaussagen Jesu bei Johannes erinnern. Man hat zwar oftmals eingewendet, warum dann Marcion nicht lieber das Johannes-Evangelium zu dem seinigen gemacht habe, und daraus sofort gefolgert, daß er es unmöglich habe kennen können*). Aber das sind doch rein subjective Aufstellungen und allzuhurtige Schlüsse. Man erwägt dabei ein Dreifaches nicht. Erstlich, daß er auch dieses Evangelium nicht ohne Veränderungen hätte brauchen können. Erinnern wir uns nur solcher Stellen wie Joh. 4, 22! Sodann daß er, der des Paulus Schüler und authentischer Interpret sein wollte, nothwendig auch das paulinische Evangelium zu dem seinigen machen mußte und dasselbe nicht bei Seite liegen lassen durfte, wenn er nicht den Gegnern sofort die schärfste Waffe selbst in die Hand geben wollte. Endlich daß er überhaupt ein synoptisches Evangelium wählen mußte, wenn er und seine Schule in einiger Gleichmäßigkeit mit dem Unterricht der Kirche von Jesu bleiben wollte. Denn das ist ja keine Frage, daß die gewöhnliche evangelisch-katechetische Lehrunterweisung viel mehr von den Synoptikern als von Johannes bestimmt war. Ist es doch noch heutigen Tages nicht anders. Die synoptischen Evangelien sind der Gemeinde vertrauter als das vierte. Und was Wunder? Jene sind voll Geschichten, stoff- und farbenreich; dieses ist lehrhaft, schwerverständlich und eintönig. Eines von den stofflichen Evangelien mußte daher auch Marcion für seine Gemeinden wählen. Die Nichtwahl des Johannes ist also kein Beweis gegen seine Existenz.

Von allen Zeiterscheinungen also des zweiten Jahrhunderts bleibt nur die Gnosis übrig, als zu welcher das vierte Evan-

*) Schwegler Nachap. Zeitalter I S. 282. Zeller Jahrbuch 1845 S. 631. 1853. S. 152. Hilgenfeld, Krit. Unters. S. 474. Evangelien S. 345. Volkmar Evangel. Marcions S. 261 f.

gelium in Verhältniß stehen könnte, und auch hier wird die Abhängigkeit auf Seiten jener sein. Das sind die Folgerungen, welche sich ergeben, sobald wir die Entstehung des Evangeliums, wie wir müssen, vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen. Aber sehen wir von diesen ab und bleiben wir bei der einen stehen, welche uns bei dieser Untersuchung vorzüglich interessirt. Es ist diese: **Entstand das vierte Evangelium auch erst 140, so mußte es Justinus kennen.**

Wir haben gesehen: Justinus ist in jeder Beziehung ein vollgewichtiger Repräsentant der Kirche seiner Zeit. Demnach konnte ihm eine so bedeutende kirchliche Erscheinung, wie das vierte Evangelium ist, unmöglich unbekannt bleiben, wenn es zu seiner Zeit existirte. Man gesteht dies auch zu, Zeller so gut wie Volkmar. Nachdem er die vielen Reisen Justin's und seine Bekanntschaft mit den kirchlichen Zuständen und der kirchlichen Literatur seiner Zeit hervorgehoben, fährt Zeller fort: „Daß einem solchen Manne das Johanneische Evangelium, wenn es damals schon als kirchlich anerkannte Schrift existirte, nicht unbekannt geblieben sei, ist eine gewiß wohlbegründete Voraussetzung" *). „Es ist allgemein gelesen und benützt worden, sobald es bekannt war" **). Wie nicht auch von Justin? Volkmar versichert uns: „Von Justin dem Märtyrer wäre, wenn er dies Logos-Evangelium kannte, schlechthin nur zu erwarten, daß er es vor Allem benutzt hätte" ***).

Es ist das eine wunderliche Situation, in welche uns die Kritik versetzt. Man sagt uns: Wenn zu Justin's Zeit das Johannes-Evangelium existirte, so mußte er es auch kennen; und wenn er es kannte, so mußte er es auch benützen. Nun wird eine Reihe von Gedanken, Wendungen, Ausdrücken nachgewiesen, welche der Apologet dem Evangelisten verdankt. Man erklärt aber diese Nachweisungen für nicht so zwingend, daß

*) Jahrb. 1845 S. 599.

**) Derf. a. a. O. 1853. S. 152.

***) Jahrb. 1854 S. 457, vgl. S. 456.

schlechterdings keine andere Möglichkeit der Erklärung denkbar wäre *). Warum spannt man nun hier die Forderungen so hoch, da man doch sonst mit viel geringeren Wahrscheinlichkeiten, Möglichkeiten u. s. w. — um nicht noch stärkere Worte zu gebrauchen — sich begnügt **)? Offenbar, weil man es auf Grund der inneren Kritik von vornherein unwahrscheinlich findet, daß das Johannes-Evangelium schon damals existirte und demnach gebraucht werden konnte, da es auf die Zeitfragen der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Rücksicht nehme. Nun aber fanden wir, daß dies aus historischen Gründen unmöglich ist, wie denn auch Zeller und Hilgenfeld unser Evangelium über 150 hinauf zu rücken angefangen haben. Also fällt dieser Grund, aus welchem die johanneischen Citate und Reminiscenzen bei Justin nicht möglich sein sollen, weg; vielmehr wird nunmehr nach dem oben angeführten Kanon Justin dies Evangelium kennen müssen. Warum sollen nun die johanneischen Elemente in Justin nicht aus unserem Evangelium sein, sondern aus einem andern ihm ähnlichen ***), von dem nur aber eben alle Spuren rein verschwunden sind, obgleich es doch noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts von einem Kirchenschriftsteller wie Justin als ein glaubwürdiger Bericht über den Herrn anerkannt und gebraucht wurde, — ein Evangelium, für welches man sich zwar den Namen eines Urjohannes als „eine Absurdität" verbeten hat, „da bei einem Evangelium so ganz aus einem Guß, bei einer Entwicklung von einer Idee aus, die, wenn sie auch noch so viele vorausgegangene Momente aufgenommen, doch sie durchweg in eigenem neuen Geiste verarbeitet hat, schlechthin von einem Ur- nicht die Rede sein kann" †), welches aber doch so viel spezifisch Eigenthümliches mit

*) Vergleiche Zeller's Argumentationen. Theol. Jahrb. 1845, S. 613, 614, 616, 623, 628, 640.

**) Vergl. Zeller a. a. O. S. 598. 599 „kann", 614 „es scheint", 616 „konnte". Vergl. auch S. 623, 627, 628. 1847, S. 159.

***) Zeller Jahrb. 1855, I S. 140.

†) Volkmar Jahrb. 1854 S. 453 f.

unsrem Evangelium gemeinsam gehabt haben müßte, daß es der Sache nach doch nichts anderes gewesen wäre!

Wir sehen: diese ganze Hypothese ist so widerspruchsvoll in sich, daß es schon eine Forderung des logischen Denkens ist, über sie hinauszukommen; das will sagen: zu der Annahme fortzuschreiten, daß Justin unser Evangelium gekannt und gebraucht haben werde. Ein Gefühl von der Nothwendigkeit dieses Schrittes ist es denn wohl auch, welches Hilgenfeld, der auch nach seiner chronologischen Ansicht diese Anerkennung gar nicht mehr weigern kann, die vorsorgliche Bemerkung machen läßt, daß „es für die Aechtheit noch gar nichts beweisen würde, wenn in den — ächten Schriften Justin's — der Gebrauch dieses Evangeliums sicher erweislich sein sollte" *). Wir wollen aber auch gar nicht unmittelbar die Aechtheit des Evangeliums durch die Bekanntschaft Justin's mit demselben beweisen, sondern nur diese Thatsache selbst feststellen. Welche Folgerungen hieraus zu ziehen seien, ist dann eine andere Frage.

Es ist natürlich nur von einem unmittelbaren Gebrauch des Evangeliums bei Justin die Rede. Denn diesen zu leugnen und dagegen einen mittelbaren zu behaupten, wie Grimm thut **), ist eine allzuwillkürliche und nicht mit sich selbst zusammenstimmende Behauptung. Denn existirte damals das Evangelium,

---

*) Evangelien S. 346.

**) Jenaische Liter. Zeitung 1846 Nr. 248 S. 990: „Für den Unbefangenen muß es als entschiedenstes Resultat gelten, daß Justin unser Evangelium weder unter dem Namen der „Denkwürdigkeiten der Apostel" mit inbegriffen, noch überhaupt unmittelbar benützt haben kann. Gleichwohl bleiben einige Stellen übrig, welche die Annahme eines mittelbaren Einflusses des 4. Evangeliums auf Justin höchst wahrscheinlich machen, ein Eindruck, den Herrn Zeller's polemisches Räsonnement schwerlich zu schwächen vermögen wird." Vgl. auch in Ersch und Gruber Encyclopädie II. Section 22. Theil 1843. S. 24. Auch Lücke Commentar über das Ev. Joh. 3. Aufl. I. S. 52 schwankt zwischen unmittelbarem und mittelbarem Einfluß des joh. Ev. auf Justin.

so zwar daß es mittelbar auf Justin Einfluß übte, also wohl auf seine Logoslehre und Anschauung von Christus überhaupt, wie auf einzelne Anführungen, dergleichen die bekannte über die Wiedergeburt eine ist, was soll es nur für einen denkbaren Grund haben, ja wie soll es nur als möglich gedacht werden können, daß einem so unterrichteten Lehrer der Kirche wie Justin diese Schrift unbekannt, oder wenn nicht, wenigstens von ihm unbenützt blieb? Es wird deßhalb verstattet sein, von dieser halben Vorstellung völlig Umgang zu nehmen.

Dem gewonnenen Ergebniß stellt man nun aber die auf inneren und äußeren Gründen ruhende **Unmöglichkeit** entgegen, daß Justin das vierte Evangelium habe benützen können. Es sind besonders drei Argumente, welche man geltend gemacht hat.

Für's Erste nämlich hat Schwegler behauptet*): Justin ist in seiner ganzen Denkweise wesentlich ebionitisch; „der Lehrbegriff und der dogmatische Standpunkt Justin's muß wesentlich als eigenthümliche Entwicklungsphase des Ebionitismus aufgefaßt werden" **). Allerdings hat er ein platonisches Element; aber dies ist das secundäre, jenes das primäre ***). Wir sehen hieraus, welch ein bedeutendes Element der Ebionitismus noch damals in der Kirche — wenn man von einer solchen sprechen darf — gewesen ist. Noch in der ganzen ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herrschte (z. B. in Kleinasien) dieselbe jüdische Form des Christenthums wie in der apostolischen Zeit †). Es ist dieselbe Richtung, welche im Montanismus ihre letzte Ausprägung gefunden hat; denn „der Montanismus ist seinem ganzen Wesen nach Ebionitismus" ††). Daraus würde sich denn nach dem Gesetz der geschichtlichen Entwickelung,

*) Nachap. Zeitalter I. S. 359 ff.

**) a. a. O. S. 360.

***) a. a. O. S. 361.

†) a. a. O. II. S. 264.

††) a. a. O. S. 268.

welches auf jener Seite maßgebend ist, wohl ergeben, daß ein solches geistesfreie antijudaistische Erzeugniß wie das Johannes-Evangelium bis dahin gar nicht möglich war. Denn dieses bildet den vollendenden Abschluß der dem Ebionitismus entgegenstehenden, vom Paulinismus ausgehenden und in jenen gegensätzlich eingreifenden christologischen Anschauung *); „damit aber auch den schärfsten Gegensatz gegen das — im Judenthum wurzelnde Christenthum, einen schärferen als selbst das ursprüngliche paulinische Christenthum" **).

Wir könnten entgegenhalten, ob denn das Leben des Geistes und die Geschichte seiner Erkenntnisse der Nothwendigkeit rein successiver Entwicklung untergeben sei; ob nicht originale Geister vorausnehmen, was untergeordnete dann oft in sehr allmäliger Aneignung verarbeiten, und ob es denn mit dem Johannes-Evangelium nicht eine ähnliche Bewandtniß haben könne und werde? Die Anerkennung, daß der Hebräerbrief vor das Jahr 70 falle, hat doch ohnedieß bereits jenen Bann durchbrochen, wie denn auch die Geschichte des menschlichen Geistes von solcher zwingenden Nothwendigkeit nichts weiß, sondern voll der stärksten Widerlegungen ist. Das Andere ist das berechtigte Bedenken, das wir von vornherein haben, ob denn Justin's Zeit und er selbst wirklich so ebionitisch gewesen sei, wie man vorgibt. Es begegnet uns zwar diese Behauptung, wenn auch in vorsichtigerer Form, auch weiter herab. Volkmar sieht zu Justin's Zeit „das judaistische Christenthum, den Ebionitismus — noch prävalirend"; und zwar „so sehr, daß Justin den Urheber der großen, universalistischen Neuerung, den Apostel Paulus, nicht nur nirgends anerkennt, sondern auch in einer wichtigen praktischen Frage auf's bestimmteste, ja leidenschaftlich bekämpft" ***), ihn sammt seinen Briefen „verwirft" †). Hilgenfeld urgirt Justin's jüdi-

*) a. a. O. S. 291. 293.

**) a. a. O. S. 292.

***) Ueber Justin den Märt. S. 45.

†) a. a. O. S. 32.

schen Chiliasmus *). Und selbst nach Baur noch in seinem letzten Werke „fällt bei Justin das letzte entscheidende Moment immer eher auf die Seite des Judenchristenthums als die des paulinischen" **). Und doch verlangt man, daß derselbe Justin das so antijudaistische Johannes-Evangelium haufenweise zitiren sollte, und macht eben den Umstand, daß dies nicht der Fall ist, als Argument gegen die Annahme der Existenz desselben geltend ***)! Man stellt den Grundsatz auf, man habe die Evangelien nicht als historische Autorität im strengen Sinne angesehen, sondern nur verwendet insoweit sie eben ansprechend waren ****); und doch sollte man erwarten, daß der judaistische Justin das antijudaistische Evangelium „halb ausgeschrieben hätte" †). Das will sich nicht wohl zusammenreimen.

Aber sehen wir von diesem Widerspruche ab, den man sich zu Schulden kommen läßt, so verhält es sich doch auch mit jenem Ebionitismus nicht so, wie man versichert. Justin soll sich als ein Ebionit dadurch kundgeben, daß er den Apostel Paulus nie erwähnt. Daß Schwegler dies als Beweis gebraucht ††), wird uns nicht verwundern dürfen. Aber selbst Baur findet dieß höchst auffallend †††). Aber wo sollte er ihn nennen? In den Apologien doch wohl nicht? Denn was thut der Name des Apostels hier zur Sache? Nur im Dialog wäre es möglich. Wäre er ein Ebionit, so könnte er sich etwa gegen ihn erklären. Er thut es nicht. Aber er erklärt sich auch nicht mit Anführung seines Namens als mit ihm übereinstim-

---

*) Krit. Unters. S. 293.

**) Das Christenthum S. 125. Vgl. auch Zeller, die Apostelgesch. 1854 S. 479.

***) Volkmar, über Justin den Märtyrer S. 20. Zeller Jahrb. 1847. S. 151.

****) Vergl. z. B. Volkmar Jahrb. 1854 S. 459.

†) Volkmar a. a. O. S. 457.

††) Nachap. Zeitalter I. S. 38. 360.

†††) Das Christenthum S. 126.

mend! „Wenn er auch der Sache nach Pauliner ist, so will er es doch dem Namen nach nicht sein“: belehrt uns Baur*). Aber ist denn dem Juden gegenüber der „Pauliner“ oder einfach der Christ am Platz? Jener Name hatte im Zusammenhang dieses Dialogs keinen Sinn. Genug, wenn er es der Sache nach ist. Aber er erwähnt vielleicht die andern Apostel mit Namen sehr häufig, so daß jener Umstand dann doch auffällig sein könnte? Den Johannes einmal, veranlaßt durch die Berufung auf die Apokalypse; den Petrus einmal, um die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung dadurch nachzuweisen. Das ist, wenn mich mein Gedächtniß nicht täuscht, Alles! Wie stattlich erscheint nun das Argument, daß er den Heiden-Apostel Paulus nie nennt, wie auch den Jacobus nicht, den Matthäus nicht u. s. w.! Ich möchte es daher gar nicht so sehr betonen, wie man gewöhnlich thut, obwohl dieses Motiv Justin immerhin mitbestimmt haben wird, daß er in einer Streitschrift gegen Juden schon aus pädagogischen Gründen den Namen des jenen so verhaßten Paulus nicht wohl als Autorität u. s. w. nennen konnte **).

Aber er polemisirt sogar gegen ihn und die Pauliner: versichert uns Schwegler ***), freilich mit einer Beweisführung von unverantwortlicher Leichtfertigkeit — um mild zu reden. „Pauliner sind es ohne allen Zweifel, die Justin im Auge hat, wenn er von Solchen spricht, die sich selbst zwar für Christen ausgeben und den Namen des Herrn bekennen, aber nicht seine Lehre sondern die Lehre von Irrgeistern (bekanntlich nennen den Paulus auch die Clementinen, ja schon die korinthischen sogenannten Irrlehrer einen *πλάνος*) vortragen; Pauliner sind es, von denen er seine Glaubensgenossen, die Judenchristen, als *μαθητὰς τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδα-*

*) a. a. O.

**) Vgl. z. B. Otto Encycl. a. a. O. S. 64. Semisch, Justin II. S. 239. Ritschl altkatholische Kirche S. 318.

***) Nachap. Zeitalter S. 174, 175.

σκαλίας unterscheidet, und mit denen er, als mit ἀνόμοις (auch in den Homilien heißt das paulinische Christenthum eine ἄνομος διδαχή) gar nicht in kirchlicher Gemeinschaft stehen will." Zum Beweis für diese auffällige Thatsache führt Schwegler Justin's Worte dial. c. 35 selbst an. Und allerdings, diese lauten stark, ja noch stärker als das Referat. „Reißende Wölfe", „Pseudopropheten, Pseudochristi, Pseudoapostel", welche „Gottloses und Lästerliches zu reden und zu thun gelehrt haben", „den Schöpfer der Welt, den von ihm verheißenen Christus und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs lästern lehren, mit deren keinem wir Gemeinschaft haben, da wir sie als Gottlose, Frevelhafte, Ungerechte, Gesetzlose kennen" u. s. w. Schwegler hat diese ganze Auslassung Justin's abdrucken lassen, aber etwas weggelassen, nämlich die unmittelbar folgenden Worte, in welchen Justin uns sagt, wen er meine, und alle eigenen Vermuthungen darüber ebenso unnöthig macht als ausschließt. Und wen meint er nun? Pauliner etwa, wie Schwegler mit wiederholter Betonung versichert? *Καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί (Μαρκιωνισταί?), οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ὀνομαζόμενοι.* Schwegler erlaubt sich, über diese deutliche Erklärung Justin's mit einfachem Stillschweigen hinwegzugehen. Es müßte denn der Paulinismus mit dem Gnosticismus jener Häretiker identisch sein. Entschieden antignostisch ist Justin allerdings. Und wenn Antignosticismus dasselbe ist wie Ebionitismus, dann ist Justin ein Ebionit, aber ich glaube — Paulus auch.

Aber „er citirt Pauli Briefe nie und geht nirgends in dessen eigenthümlichen Lehrbegriff ein" *). Vielmehr finden sich bei ihm Beziehungen auf paulinische Lehre und Briefe in Menge **);

*) Schwegler a. a. O. S. 38. 360.

**) Vgl. Otto in Illgen Zeitschrift für histor. Theol. 1842, 2 S. 41—57. 1843, 1 S. 34—45.

und hätten wir seine Streitschrift wider Marcion, so würden wir deren gewiß noch mehr haben. Er polemisirt gegen die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes ganz von paulinischer Grundlage aus und mit entschiedenster Anlehnung an paulinische Beweisführungen *). Allerdings hält er an der Einheit des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottes auf das Entschiedenste fest, und spricht dies oftmals aus **), aber nicht etwa in judaistrendem, sondern in antignostischem Interesse. Dagegen stellt er eben so entschieden das alttestamentliche Gesetz und die neutestamentliche Glaubensgerechtigkeit einander gegenüber. Das Gesetz hat gar keine Beziehung zur Gerechtigkeit ***); es ist nur um der Herzenshärtigkeit der Juden willen gegeben worden, um sie vom Naturdienst abzuziehen ****). Es ist eine eigenthümliche Auffassung der Bedeutung des altt. Gesetzes, wie sie sich besonders Cap. 19—22 des Dialogs darlegt; aber sie ruht ganz auf dem paulinischen Gedanken, daß in der Gesetzesordnung das Reich Gottes sich einen vorläufigen Bestand im Bereich des Naturlebens gegeben habe — ein Gedanke der besonders in den Erklärungen über die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zu Tage tritt. Das Wesen des Neuen Testaments nun ist die Glaubensgerechtigkeit durch Christi Blut †). Diese schließt sich nicht an das Gesetz ††), sondern an die vormosaische Verheißung an †††). Diese Gedanken führt Justin ganz nach dem Vorbild von Gal. 3 und besonders Röm. 4 aus. Eine Beziehung hiezu hat das Gesetz nur insofern, als es äußerlich abbildet,

---

*) Otto Encycl. a. a. O. Semisch Justin d. M. II. S. 233—246. Ritschl altkath. Kirche S. 309—322.

**) Vergl. z. B. dial. c. 80 p. 306, D. 307, A. aber auch Paulus Röm. 1, 1—3.

***) dial. c. 46 p. 265.

****) dial. c. 43 p. 251, B. C. c. 19 ff. 92 p. 320, A. B.

†) dial. c. 13 p. 229, D. c. 23 p. 241, B.

††) dial. c. 46 p. 264, D. c. 67 p. 292, A.

†††) dial. c. 14 p. 231. 232. c. 46 p. 264, D. 265, A. B. C. u. öfter.

was im Christen innerlich sich vollzieht. Denn dieser, indem er das Gesetz dahinten läßt — denn von den Christen gilt das Wort des 45. Psalms: *τῶν παλαιῶν πατρῴων ἐθῶν ἐπιλαθέσθαι* *) — dagegen durch den Glauben gerecht geworden ist **), hat die Wahrheit des Gesetzes: die Beschneidung der Vorhaut des Herzens, nicht des Fleisches ***); denn die äußere Beschneidung ist nur ein *σημεῖον* gewesen ****), wie sie Paulus Röm. 4, 11 nennt; die wahren Opfer des Herzens †) u. s. w. So sind also die Christen das wahre priesterliche Geschlecht ††), das wahre Israel †††): *Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ, τοῦ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐπὶ τῇ πίστει μαρτυρηθέντος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ εὐλογηθέντος καὶ πατρὸς πολλῶν ἐθνῶν κληθέντος, ἡμεῖς ἐσμεν, οἱ διὰ τούτου τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τῷ θεῷ προσαχθέντες* ††††). Das Gesetz dieses wahren Israel aber ist Christus selbst — nicht ein sachliches also, sondern ein persönliches [1]). Die Verwandtschaft dieser Anschauungen und Aeußerungen mit paulinischen bedarf keines Nachweises. Dieses wahre Israel aber nun — so gehen Justin's Sätze weiter — ist gegenwärtig unter den Heiden. Denn die Juden haben, wie von jeher, den Glauben geweigert. Aehnlich wie Stephanus Ap.-Gesch. 7 erhebt Justin oftmals diesen Vorwurf wider die Juden [2]); daher sind „wir" die Heiden an ihre Stelle getreten. Denn wenn Schwegler unter

*) dial. c. 63 p. 287, B.
***) dial. c. 52 p. 272, C.
***) dial. c. 15 p. 233, D.
****) dial. c. 16 p. 234, A. 23 p. 241, B.
†) dial. c. 117 p. 345, A.
††) dial. c. 116 p. 344, C.
†††) dial. c. 135 p. 365, B.
††††) dial. c. 11 p. 228 E. 229 A.
1) dial. c. 43 p. 261, C.
2) Vgl. apol. I, 53 p. 88. 89. dial. c. 102 p. 329, D.

dem ἡμεῖς Justin's die „Judenchristen" versteht*), so hat er damit nur Alles auf den Kopf gestellt, um seiner verkehrten Behauptung eine Gestalt zu geben. Von den Heiden nimmt nun Gott viel lieber die Opfer, die geistlichen nämlich, an, als von den Juden**). Im Brod und im Kelch der Danksagung wird es ihm aller Orten dargebracht „von uns den Heiden", wie Maleachi vorausgesagt hat, und daß „wir" Gottes Namen ehren, „ihr" aber entweiht***).

Heidenchristlich also ist weithin die Kirche und gesetzesfrei, obwohl es noch Judenchristen gibt, welche das Gesetz beobachten. Justin spricht sich im 47. Cap. des Dialogs hierüber aus, veranlaßt durch Tryphon's Frage, ob nach seiner Meinung einer, der an Christus glaubt und ihm gehorcht, selig werden könne, wenn er dabei die alttest. Vorschriften beobachte. Man hat die Antwort Justin's als ein Zeichen seiner Hinneigung zum Ebionitismus angesehen; sie ist aber das Gegentheil davon. Justin erwidert nämlich: wenn ein solcher das Gesetz nur für sich beobachte, ohne dasselbe auch von Andern zu fordern und als zur Seligkeit nothwendig auszugeben, so werde ein solcher, wie er wenigstens glaube (ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ), selig werden. Also im gegentheiligen Falle nicht. Das ist, wie man leicht sehen kann, genau dasselbe, was Paulus im Galaterbriefe lehrt. Denn auch Paulus sagt ja nicht, daß Gesetzesbeobachtung an sich von der Seligkeit ausschließe — ist er ja doch selber den Juden ein Jude gewesen und hat das Gesetz beobachtet, — sondern nur, daß man des Heils in Christo verlustig gehe, wenn man es im Gesetze suche. Und wie Paulus und seine gesetzesfreien Gemeinden in Kirchengemeinschaft standen mit den Gemeinden der Gesetzesbeobachtung in Jerusalem u. s. w., so erklärt sich auch Justin weiterhin ge-

*) a. a. O. I S. 175.

**) dial. c. 28. 29.

***) dial. c. 41 p. 260, B.

gen Solche, welche in übertriebenem Gegensatze gar keine Gemeinschaft mit solchen „Schwachen" (*τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης*) haben wollen. Aber, fügt Justin hinzu, diese Gesetzlichen müssen *συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς* (nämlich aus den Heiden) und nicht Gesetzesbeobachtung von ihnen verlangen. Unter dieser Bedingung will er mit ihnen als mit Brüdern *κοινωνεῖν*. Wir sehen: es ist dieselbe Forderung, welche Paulus Gal. 2 in Antiochia geltend machte. Die strengen Judenchristen dagegen, welche Beobachtung des Gesetzes fordern, oder, wenn dieß nicht erfüllt wird, die Gemeinschaft versagen, erkennt auch Justin nicht als Brüder an (*ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ὦ Τρύφων, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωυσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι*). Wenn sich aber Heidenchristen zu gesetzlicher Lebensweise verleiten lassen (*τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν*), dabei jedoch das Bekenntniß zum Christ Gottes festhalten, so will er diesen nicht alle Möglichkeit der Seligkeit absprechen (*σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω*). — Wir sehen aus diesem wie aus dem Weiteren: das Entscheidende ist für Justin immer dieß, ob man sein Heil in Christo oder im Gesetz suche. Wo Letzteres der Fall ist, spricht er die Seligkeit ab, wo jenes, zu; und wo jenes mit Gesetzesbeobachtung verbunden, also nur eben Schwachheit und gebundenes Gewissen ist, da gesteht er Kirchengemeinschaft und Möglichkeit der Seligkeit zu. Es ist ganz die Stellung, welche auch Paulus eingenommen hat.

Allerdings ist Justin in der Rechtfertigungslehre nicht ganz korrekt. Aber wer ist es überhaupt in der nachapostolischen Zeit? Selbst der römische Clemens in seinem ersten Briefe nicht. Ritschl hat deswegen Justin's Standpunkt als späte-

ren, katholisirenden Paulinismus bezeichnet*); das will sagen: er war so gut paulinisch wie nur überhaupt einer zu seiner Zeit, denn es wird kein Vernünftiger mehr Marcion und seine Anhänger als die richtigen Pauliner bezeichnen wollen.

Nur eines ist noch, das einer kurzen Zurechtstellung bedarf: nämlich Justin's Verhältniß zum A. Test. Er liebt es in seinen Apologien die Wahrheit des Christenthums auf Grund der alttest. Weissagungen, die in ihm erfüllt seien, zu beweisen. Das hat er aber mit seiner ganzen Zeit gemein. Das kommt nicht auf seine Rechnung allein, sondern auf die der Apologetik der alten Kirche überhaupt**). Und wie naheliegend war dieß gegenüber den Heiden! Stand das Alter der alttestamentlichen Weissagungen fest und ließen sich die Thatsachen der neutestamentlichen Geschichte als Erfüllung, und zwar oftmals, wie schien, buchstäbliche Erfüllung derselben erkennen und nachweisen, wie sollten die Apologeten nicht auf dieses merkwürdige Verhältniß beider Offenbarungen zu Gunsten der christlichen mit allem Nachdruck hinweisen? Es ruhte dieß ja auf der richtigen Grunderkenntniß, wie sie z. B. Paulus gleich im Eingang des Römerbriefes ausspricht, daß Gott das Evangelium von seinem Sohn durch die Propheten in den heiligen Schriften des A. Ts. vorausverkündigt habe. Ingleichen benützten ja, wie wir wissen, die Apologeten die vorgeblichen Weissagungen der Sibylle u. s. w., auf Grund und als spezielle Anwendung jener allgemeineren Anschauung, daß der Logos auch im Heidenthum eine vorläufige Erkenntniß der Wahrheit gewirkt habe, obgleich natürlich Israel als das spezifische Volk der göttlichen Prophetie gilt. Daß aber im Dialog mit dem Juden Tryphon Justin durchweg vom A. T. als der gemeinsamen Basis ausgeht, wird uns nicht verwundern dürfen, sondern nur als das Nothwendige und Natürliche er-

*) a. a. O. S. 309—322.

**) Vergl. Semisch, über Justin II S. 205.

scheinen können. Auf dem A. T. fußen Justin's Argumentationen nicht in dem Sinne, daß jenes etwa als das Genügende und Vollkommene erschiene, sondern so, daß es sich als eine große Hinweisung auf ein Neues, Höheres, darüber hinaus Liegendes zeigt, das nun in Christo und im Christenthum erschienen ist. Das A. T. selbst und insonderheit die Prophetie ist es, welche über das Gesetz mit Nothwendigkeit hinausführt zu diesem: das ist, wie Justin's, so auch Pauli Gedanke so oftmals.

Dieß wird genügen, um zu zeigen, daß es mit dem Ebionitismus Justin's und der Kirche seiner Zeit nichts ist. Er ist ein, wenngleich nicht ganz korrekter, Pauliner; und im Ganzen dasselbe gilt auch von der Kirche damals. Die judenchristlichen Theile derselben stehen in einem bereits mehr oder weniger lose gewordenen Zusammenhang mit ihr, die in Justin's Schriften ganz als heidenchristliche sich zeigt. Von dieser Seite aus steht also der Möglichkeit, daß das vierte Evangelium damals schon existirt habe, nichts im Wege. Denn — das ist unverkennbar — über die judaistische Schranke ist die Kirche im Ganzen und Großen lange hinausgeschritten. Wie sollte also nicht bereits vor Justin's Zeit einem großdenkenden Christen nicht eine so hohe und freie Anschauung möglich gewesen sein, wie sie im Johannes-Evangelium niedergelegt ist? Wir werden aber sehen, wie reiche Spuren auch der Einwirkung desselben in Justin's Schriften sich finden.

Aber hier tritt uns ein zweiter Einwand entgegen: nämlich Justin's Anerkennung der „chiliastischen" Apokalypse. „Justin will diejenigen, welche die Erwartung einer 1000 jährigen Herrschaft Christi in Jerusalem verwerfen und eine rein geistige Unsterblichkeit sogleich nach dem Tode annehmen, nicht einmal als Christen anerkennen (dial. c. 80 p. 306. 307) und soll ein Evangelium, wie das des Joh. 4, 21. 23, schon zur Zeit Christi die Anbetung Gottes in Jerusalem als aufgehoben darstellt, als ein Denkmal des apostolischen Christenthums anerkannt haben!" so ruft mit großer Zu-

versicht Hilgenfeld aus *). Allein verhielte sich's auch so, wie Hilgenfeld vorgibt, was haben wir für einen Grund anzunehmen, daß Justin nicht Unvereinbares in seinen Gedanken vereinigt habe? Man versichert uns — und dieß gilt als eines der sichersten kritisch-exegetischen Resultate —, daß Evangelium und Offenbarung des Johannes nicht von einem und demselben Verfasser sein können, schon darum, weil die ganze Anschauungsweise, wie sie in beiden herrscht, sich widerspreche und die eine die andere ausschließe. Wie Viele nun, welche beide Schriften demselben Apostel zuschrieben, haben dasselbe gethan, was Justin nicht soll gethan haben können, daß sie nämlich Unvereinbares, wie man glaubt, in ihren Gedanken neben einander stehen ließen, als stimmte es zusammen. Aber bei Justin ist der Widerspruch vielleicht allzu stark? So scheint es wenigstens nach Hilgenfeld. Allein es ist Beides unrichtig, sowohl was dieser Kritiker von Justin als was er vom Johannes-Evangelium sagt. Justin soll diejenigen, welche die Annahme einer künftigen sichtbaren Herrschaft Christi auf Erden nicht theilen, nicht als Christen anerkennen. Wo sagt das Justin? Nirgends. Vielmehr das Gegentheil. Tryphon fragt ihn, ob die Christen wirklich glauben, daß Jerusalem wieder gebaut und das Volk der Christen versammelt werden und mit dem Christ ein Leben der Freude führen werde, sammt den Patriarchen und den Propheten und den frommen Israeliten und Proselyten — oder ob Justin dieß vielleicht nur zum Schein zugestanden habe, um in der Disputation seinen Gegner leichter zu überwinden **). Justin erwidert ihm, daß er mit

---

*) Krit. Unters. S. 293.

**) dial c. 80: *Εἰπὲ δέ μοι, ἀληθῶς ὑμεῖς ἀνοικοδομηθῆναι τὸν τόπον Ἱερουσαλὴμ τοῦτον ὁμολογεῖτε, καὶ συναχθήσεσθαι τὸν λαὸν ὑμῶν* (also die Christen, welche zu Justin's Zeit fast durchweg Heidenchristen waren) *καὶ εὐφρανθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ, ἅμα τοῖς πατριάρχαις καὶ τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ἢ καὶ τῶν προσηλύτων γενομένων πρὶν*

vielen Andern dieser Ueberzeugung sei; daß aber auch viele von solchen Christen, welche die reine und gottselige Lehre theilen, dieß nicht annehmen. Denn daß die, welche Christen nur heißen, in Wahrheit aber gottlose Häretiker sind, dieß nicht glauben, vielmehr in allen Dingen Lästerliches lehren, das habe er ihm schon gesagt. Diesen seinen Glauben nehme er keinen Anstand gegen die Juden zu bekennen. Wenn er, Tryphon nämlich, daher mit solchen sogenannten Christen zusammenkomme, welche nicht nur diese Lehre nicht bekennen, sondern auch den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's lästern, welche auch die Auferstehung der Todten leugnen, so solle er solche nicht für Christen annehmen, wie man ja auch die Sadducäer u. s. w. nicht für Juden gelten lassen werde, wenn man es genau nehme. Er aber, Justin nämlich, und die in allen Dingen richtig glaubende Christen sind, nehme sowohl eine Auferstehung des Fleisches an, als auch das Millennium in dem erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem, wie die Propheten Ezechiel, Jesaias und die andern verheißen*).

ἐλθεῖν ὑμῶν τὸν Χριστὸν, προσδοκᾶτε, ἤ, ἵνα δόξης περικρατεῖν ἡμῶν ἐν ταῖς ζητήσεσι, πρὸς τὸ ταῦτα ὁμολογεῖν ἐχώρησας;

*) Κἀγὼ εἶπον. οὐχ οὕτω τάλας ἐγώ, ὦ Τρύφων, ὡς ἕτερα λέγειν παρ' ἃ φρονῶ. Ὡμολόγησα οὖν σοι καὶ πρότερον, ὅτι ἐγώ μὲν καὶ ἄλλοι πολλοὶ ταῦτα φρονοῦμεν, ὡς καὶ πάντως ἐπίστασθε τοῦτο γενησόμενον· πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. Τοὺς γὰρ λεγομένους μὲν Χριστιανούς, ὄντας δὲ ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιώτας, ὅτι κατὰ πάντα βλάσφημα καὶ ἄθεα καὶ ἀνόητα διδάσκουσιν, ἐδήλωσά σοι. Ὅτι δ' οὐκ ἐφ' ὑμῶν μόνων τοῦτο λέγειν με ἐπίστασθε τῶν γεγενημένων ἡμῖν λόγων ἁπάντων, ὡς δύναμίς μου, σύνταξιν ποιήσομαι (d. h. er wolle die gegenwärtige Disputation mit Tryphon niederschreiben und herausgeben, und da denn auch diesen seinen Glauben öffentlich aussprechen, zum Zeichen, daß er ernstlich ge-

Hier ist nun Hilgenfeld begegnet, daß er die beiden von Justin sehr genau und deutlich aus einander gehaltenen Klassen, derjenigen nämlich, welche sonst zwar orthodox sind, aber in diesem Stück nach Justin's Meinung einen Mangel haben, insofern sie das Millennium nicht annehmen, und derjenigen, welche diese Lehre verwerfen, weil sie überhaupt eine gottlose Lehre haben, insofern sie den Schöpfer, den Gott des alten Testaments lästern und so dann, in Folge ihres Dualismus, auch die Auferstehung des Fleisches leugnen — unbesehens zusammenwarf, so daß denn das Ungeheuerliche entsteht, daß die Letzteren, offenbar Gnostiker, von Justin mit den Worten bezeichnet sein sollen: *πολλοὺς δ'αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανα σοι!* Bei einem Schwegler könnte eine solche Leichtfertigkeit uns nicht auffallen; aber bei Hilgenfeld muß sie billig Wunder nehmen.

---

meint sei), *ἐν οἷς καὶ τοῦτο ὁμολογοῦντά με ὃ καὶ πρὸς ὑμᾶς ὁμολογῶ, ἐγγράψω. Οὐ γὰρ ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ ἀνθρωπίνοις διδάγμασιν αἱροῦμαι ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ θεῷ καὶ τοῖς παρ' ἐκείνου διδάγμασιν. Εἰ γὰρ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισὶ λεγομένοις Χριστιανοῖς, καὶ τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν ἀλλὰ καὶ βλασφημεῖν τολμῶσι τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ τὸν θεὸν Ἰσαὰκ καὶ τὸν θεὸν Ἰακώβ, οἳ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανοὺς ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους, ἂν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ, ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ καὶ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν u. s. w., ἀλλὰ λεγομένους μὲν Ἰουδαίους καὶ τέκνα Ἀβραὰμ καὶ χείλεσιν ὁμολογοῦντας τὸν θεόν, ὡς αὐτὸς κέκραγεν ὁ θεός, τὴν δὲ καρδίαν πόρρω ἔχειν ἀπ' αὐτοῦ. Ἐγὼ δέ, καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἰερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν.*

Also nur jene Verwerfung des Millenniums, welche auf der Lästerung des Schöpfers ruht und in Zusammenhang mit der Leugnung der Auferstehung des Fleisches überhaupt steht, bezeichnet Justin als unchristlich. Und daß dieses Urtheil des Kirchenvaters in Conflict mit dem joh. Evangelium gerathe, wird Niemand zu behaupten wagen, selbst Hilgenfeld nicht trotz seiner verkehrten Ansichten über den gnostischen Charakter dieses Evangeliums. Wohl aber stützt sich Justin für seine chiliastische Lehre auf die Apokalypse des Apostels; es ist jedoch leicht zu erkennen, daß er die hier gegebene Verheißung äußerlicher aufgefaßt hat, als sie gemeint ist. Und eben diese Veräußerlichung der Weissagung von dem sichtbaren Reiche Christi auf Erden mußte für gar Manche sonst „Rechtgläubige und Fromme" ein Grund werden, diese Lehre selbst zu verwerfen. Aber solche Christen bezeichnet Justin nicht als Nichtchristen und Gottlose u. s. w., sondern erkennt sie als Gläubige und Brüder an. Das ist die eine Unrichtigkeit.

Die andere besteht darin, daß „Joh. 4, 21. 23 schon zur Zeit Christi die Anbetung Gottes in Jerusalem als aufgehoben darstellen" soll. Denn zwar zieht Jesus die zukünftige Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit (ἔρχεται ὥρα u. s. w.) bereits in die Gegenwart (καὶ νῦν ἐστίν), aber doch so, daß er nicht nur das Heil der Zukunft schlechthin an Israel knüpft und dieß anzuerkennen der Samariterin zumuthet (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν), sondern auch die Gottesverehrung der Juden gegenüber der samaritischen ausdrücklich anerkennt und sich selbst mit jenen zusammenfaßt (ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν v. 22), wie er denn auch nach dem joh. Evangelium thatsächlich bewies. Hilgenfeld hätte nicht bloß auf v. 21 und 23 blicken sollen, die er anführt, sondern auch auf v. 22, den er nicht anführt.

Endlich aber ist die Folgerung, welche er zieht, daß nämlich beides einander widerspreche, eine Täuschung. Jesus bindet das Heil an Israel, aber er weist zugleich hin auf eine künftige, dem Wesen nach, in der Innerlichkeit schon jetzt an-

gebrochene, Zeit der Freiheit im Geiste. Jenseits dieser aber liegt ein Stadium der Verleiblichung dieser freien Anbetung Gottes im Geiste durch die Herstellung Jerusalems zur rechten Stätte der Anbetung: das ist Justin's Anschauung. Daß sie dieß ist, können wir auch beweisen. Denn derselbe, welcher durch seine Auffassung der Weissagung der Apokalypse in unvereinbaren Widerspruch mit Joh. 4, 21. 23 kommen soll, sagt von der Anbetung der Christen: *πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες**). Diese Stelle erinnert unverkennbar an jene johanneische; nur daß Justin *τιμᾶν* sagt statt *προσκυνεῖν*, weil er dieß Wort unmittelbar vorher gebraucht; und *λόγῳ* statt *πνεύματι*, weil er letzteres unmittelbar vorher in speziellem Sinn gesagt hatte. Es mag bei der Wahl dieses Wortes vielleicht auch das polemische Interesse mit obgewaltet haben, bemerklich zu machen, daß dieß der vernünftige, Logos-gemäße Gottesdienst sei; denn vorher ist von Sokrates die Rede, als in welchem der Logos von der Verehrung der argen Dämonen zur Verehrung des einen, wahren Gottes weggerufen habe. Es ist diese Ausdrucksweise dem Justin geläufig. Denn im Folgenden, Cap. 13, sagt er: wir verehren (*τιμῶμεν*) an dritter Stelle den prophetischen Geist *μετὰ λόγον*. Aber wenn auch jenes Wort nicht dem joh. Evangelium entnommen wäre, wie es doch ist, so stimmt es doch jedenfalls dem Sinne nach mit Joh. 4, 21. 23 zusammen. Wir sehen also: Justin hat, gleichviel ob mit Recht oder nicht, Beides, seine chiliastische Hoffnung und die geistige Anbetung Gottes, in seiner Anschauung vereinigt. Es ist also jenes pathetische Wort Hilgenfeld's, welches um jener willen eine Anerkennung des johanneischen Evangeliums für undenkbar erklärt, ein unbefugter Machtspruch.

Nicht ernstlich aber wohl ist es gemeint, wenn sich Hil-

*) apol. I, 6.

genfeld*) auf dial. c. 111 beruft: *Καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται*, um diesen angeblichen Widerspruch gegen die johanneische Darstellung als Argument gegen die Bekanntschaft mit dem joh. Evang. zu gebrauchen. Denn woher wissen wir, daß Justin das Johannes-Evangelium so verstanden hat, daß es in Widerspruch mit dem synoptischen Bericht zu stehen kam? Und gegen wie viele Kirchenlehrer würde dasselbe Argument dann angewandt werden müssen, von welchen wir doch wissen, daß sie das vierte Evangelium gebrauchten!

Allein noch von einem anderen Gesichtspunkt aus bestreitet man die Möglichkeit, daß Justin unser Evangelium benützt haben könne. Man sagt nämlich: wenn er es kannte, so mußte er es reichlich benützen. Nun aber — so behauptet man — läßt sich eine Benützung nur bei der einen Stelle apol. I, 61 vgl. Joh. 3, 3—5 wahrscheinlich machen; es ist demnach die Benützung überhaupt nicht denkbar**). „Ein Buch kennen, ein Buch, welches Einem ganz, ja allein ganz entspräche, und dies ganze Buch doch bei jeder Gelegenheit vergessen, es überhaupt vergessen: davon kann man sich keinen Begriff machen“ ***). Aber ob Justin unser Evangelium nicht öfter als dieß eine Mal berücksichtigt habe, ist eben die Frage†). Denn wenn Franck in seiner Abhandlung über Justin's Apomnemoneumata die übrigen Anspielungen u. s. w. für werthlos erklärt und damit preisgibt††), so hat dies Urtheil lediglich Franck zu vertreten, nicht „die Apologetik“; wozu kommt, daß es jener selbst später dahin verstanden wissen wollte, es liege

*) Krit. Unters. S. 292.

**) Baur Krit. Unters. S. 353. Volkmar über Justin S. 20. 21.

***) Volkmar a. a. O.

†) Denn die paar Bemerkungen, mit welchen Volkmar a. a. O. S. 37 seine Behauptung rechtfertigt, sind viel zu ungenügend, als daß sie etwas entscheiden oder beweisen könnten.

††) Studien der evangel. Geistlichkeit Würtemberg's 1846, 1 S. 77.

in den andern Stellen an und für sich keine Beweiskraft *). Aber es ist auch eine ungerechtfertigte Forderung, die man aufstellt, wenn man sagt, Justin müsse der Citate aus dem Johannes-Evangelium voll sein. Daß alle diejenigen, welche in Justin noch ein „ebionitisches" Element finden, zu solcher Forderung kein Recht haben, versteht sich von selbst. Mehr Sinn hat sie, wenn man von Justin's Logosidee ausgeht. Aber auch hier weist man ja einerseits die Genesis und Ausbildung dieser Idee im Alexandrinismus u. s. w., wie bekannt ist, nach oder findet „die damit zusammenhängende Terminologie schon im A. T." **); andererseits aber erklärt man die Differenz zwischen der justinischen und johanneischen Anschauung immerhin so groß, daß das joh. Evang. „nicht die eigentliche und ursprüngliche Quelle" für jene sein könne ***). Wie kann man aber dann jene Forderung aufstellen †)? Dazu kommt dann ein weiteres Moment.

Die Frage, warum Justin das joh. Evang., wenn er es kannte, nicht häufiger berücksichtigte, kann nicht beantwortet werden, ehe die andere beantwortet ist, ob er denn Anlaß zu solcher ausdrücklichen Berücksichtigung hatte. Denn wenn dieser fehlt, kann man auch jene nicht verlangen. Sollte er sich etwa auf Johannes berufen als auf die Autorität für seine Logoslehre ††)? Aber man vergesse doch nicht, daß die Schriften, die wir von ihm haben, zunächst für Heiden und Juden geschrieben sind. Da mag er aus einer Anschauungsweise heraus reden, die ihm geläufig geworden ist; aber sich für dieselbe auf eine apostolische Autorität berufen zu wollen, wäre doch ein etwas allzu ungeschicktes Verfahren gewesen.

---

*) a. a. O. 1847, 2 S. 181.

**) z. B. Volkmar a. a. O. S. 5.

***) Baur, das Christenthum u. s. w. S. 305. Vergl. auch Hilgenfeld das Evang. und die Briefe Johannis 1849 S. 130, und besonders Dess. Krit. Unters. S. 297. 299.

†) Gegen Volkmar Theol. Jahrb. 1854, 3 S. 457.

††) z. B. Volkmar. Ueber Justin d. M. S. 20.

Aber bei der Eigenthümlichkeit seiner Apologetik ist selbst dies nicht zu erwarten, daß er das Johannes-Evangelium sehr häufig benütze. Wir sahen schon früher: Justin's Hauptbeweis ist der aus den Weissagungen geführte. Diese sind es, die Allem erst Autorität verleihen. Keine Selbstaussage Christi, keine evangelische Thatsache, die ungewöhnlicher Art war, konnte einen Anspruch auf Glaubwürdigkeit und Gültigkeit machen, wenn sie sich nicht durch das Wort der Weissagung als Wahrheit auswies. „Wer sollte einem gekreuzigten Menschen auf's Wort glauben, daß er des ungezeugten Gottes Erstgeborner sei, daß er dereinst über das gesammte Menschengeschlecht Gericht halten werde, fänden wir nicht Weissagungen aus der Zeit vor seiner Menschwerdung, die erfüllt sind?" So spricht sich Justin selbst aus *), seinem Endzwecke ganz entsprechend und verständig, in Uebereinstimmung mit Erklärungen Jesu im Johannes-Evangelium selbst **). Es ist demzufolge weder „lächerlich" noch „beschränkt" ***), sondern verständig und der Sache nur angemessen, daß Justin von den Selbstzeugnissen Jesu über seine vorweltliche Herrlichkeit und Gottgleichheit, und nicht minder von den verwandten apostolischen Zeugnissen über Jesus keinen Gebrauch macht. Damit fällt aber der beste Theil des joh. Evangeliums von vornherein hinweg. Nicht direkte Bezugnahmen hierauf werden wir also finden, sondern nur Anklänge an dasselbe, die ihm unwillkürlich in die Feder kamen †). Will er aber die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen in evangelischen Thatsachen nachweisen, so mußten ihm hiefür die synoptischen Evangelien ihrer ganzen Beschaffenheit nach viel näher stehen und bessere Dienste leisten als das vierte. Aber wo dieses einen charakteristischen Vorgang dieser Art berichtet, verwendet Justin auch diesen. Dieß sehen wir

*) apol. I, 53 p. 240 (p. 88. A.)

**) Vergl. Joh. 5, 31. 46 f. 39.

***) Volkmar über Justin d. M. S. 49.

†) Vgl. Semisch die apost. Denkwürd. S. 158. 159.

auf das Deutlichste aus dem Gebrauch, welchen er von der Thatsache des Seitenstichs Jesu macht.

Eine andere Weise der Rechtfertigung des Christenthums war diese, daß er die Sittlichkeit desselben nachwies. Hiefür mußte er sich natürlich im Gebiet der allgemeinen Moral halten. Wie wenig er hiefür das vierte Evangelium verwenden konnte, erhellt von selbst. Denn was sollte er etwa mit solchen Aussprüchen Jesu anfangen, daß, wer die Wahrheit thue, an das Licht komme u. s. w.? Wohl aber konnte er die Bergpredigt und Aehnliches gut verwenden *). Das ersieht man deutlich aus Partien wie apol. I, 15 ff. Denn die Themata sind dort: Monotheismus, Tugend, bewußtes Fortleben der Seele nach dem Tode und Aehnliches. Volkmar behauptet zwar, auch das vierte Evangelium sei „an solchen Aussprüchen, welche den allgemein sittlichen und religiösen Charakter des Christenthums hervorheben, reich" **). Aber er nennt nur Joh. 4, 24 und „das neue Gebot der Liebe". Allein jenen Ausspruch verwendet gerade Justin ***), wie wir sehen werden; das andere aber hat bei Johannes zu eigenthümlich christliche Gestalt und innergemeindliche Beziehung, als daß Justin nicht entsprechende synoptische Stellen hätte vorziehen sollen.

Darnach also wird sich die Erwartung zu bestimmen haben, mit welcher wir an Justin's Schriften herantreten werden.

Von **den allgemeinen Anschauungen**, welche an das Johannes-Evangelium erinnern, kommt ganz vorzüglich **die Logosidee** in Betracht. Wie verhält sich nun aber die justinische zur johanneischen?

---

*) Vgl. Otto in Illgen's Zeitschrift für histor. Theologie 1841, 2 S. 78.

**) Ueber Justin S. 50 Anm.

***) apol. I, 6.

(Fortsetzung folgt.)

Das Epiphanienfest *).

I.

In einer vaterländischen Prediger-Conferenz wurde die auf der letzten General-Versammlung des Heiden-Missions-Vereins in Vorschlag gebrachte Wiedereinführung des Epiphanienfestes und zwar als Missionsfestes besprochen. Eines der Conferenz-Mitglieder las da einige Stellen einer Predigt Luther's über die Taufe Christi vor. Das Durchgreifende dieser Aeußerungen Luther's fiel allen Mitgliedern auf. Wir theilen sie folgends mit. Nicht als ob die Hauspostille Luther's selten gelesen werde und als ob ein ganz unbekannter Fund an das Tageslicht gebracht werden solle — aber nach dem auf der Generalversammlung mit Gründen für und wider verhandelten Vorschlage wird man diese Stellen mit anderen Augen ansehen, wenn man sie auch nicht bisher übersehen hätte.

Sie finden sich in der zweiten Predigt Luther's am Feste der Erscheinung von der Taufe Christi Matth. 2, 13—17. (Hauspostille, Bd. I. der Erlanger Ausg.) und lauten wie folgt:

„Vom Fest Epiphaniä (das man sonst der heiligen drei Könige Fest pflegt zu nennen) hat eure Liebe gehöret, wie dasselbe seinen Namen davon habe, daß Christus sich geoffenbaret hat, nicht allein durch den Stern, sondern auch am Jor-

*) Anm. d. Red. Beide, von verschiedenen Verfassern herrührende Aufsätze beziehen sich auf den bei dem letzten Jahresfest des ev. lutherischen Central-Missions-Vereins zur Vorlage gebrachten Antrag auf Wiedereinführung des Epiphaniasfestes. Der Bericht des Central-Ausschusses sagt darüber Folgendes: „Obschon dieser Antrag an „sich nicht vor die General-Versammlung, sondern an das Kirchen-„Regiment gehört, glaubte der Verwaltungs-Ausschuß denselben „doch bei dem engen Zusammenhang des Epiphaniasfestes mit der „Mission in der Fassung sich aneignen und der General-Versamm-„lung zur Annahme empfehlen zu sollen, daß das Kirchen-Regiment „um Wiedereinführung des genannten Festes gebeten werde."

dan, da er ist getauft worden. Weil aber solche Offenbarung die höchste, vornehmste und tröstlichste ist, wäre es nicht unrecht, wenn wir gleich diesen Tag nenneten das Fest, da der Herr Christus ist an getauft worden, und offenbaret am Jordan, da er 30 Jahr alt war." (Seite 336).

„Derohalben, weil man ja ein Fest von der Offenbarung Christi begehet, **warum** läßt man's nicht diese Offenbarung sein, da Gott Vater, Sohn und heiliger Geist sich so gewaltig offenbaret?" (S. 337).

„Darum, so lernet dies Fest hoch halten. Es ist wohl auch eine Offenbarung, daß Christus den Weisen sich durch einen Stern offenbaret hat; aber das hier ist viel höher; denn dieses sind die rechten drei Könige, Gott Vater, Gott Sohn und Gott heiliger Geist." (S. 341).

„Also übertrifft diese Offenbarung jene weit, da der Stern den Weisen erschienen ist; denn dieser Offenbarung genießen alle Christen, da dort nur etliche Heiden jener Offenbarung genossen haben. Darum sollte dieses Fest billig den Namen haben, von der Taufe Christi, und der Tag heißen, da Christus an ist getauft worden; so hätten wir Ursach von der Taufe wider die Rottengeister zu predigen und wider den Teufel, **der uns all ander Ding gern läßt sehen,** ohn unsern rechten Schatz nicht, den wollt er uns gern aus den Augen und Händen rücken; **wie er im Papstthum gethan hat, da man von solcher Offenbarung am Jordan wenig oder gar nichts geprediget hat.**" (S. 344).

Zufolge dieser Aeußerungen wäre es gegen die Meinung Luther's, auf welche zu achten der lutherischen Kirche gewiß nicht übel ansteht, wenn das Tauffest Christi zum Missionsfest umgeprägt würde. Zwar wird bei der Feier des Epiphanienfestes in obigem Sinn Luther's die Betrachtung der Mission leicht sich anschließen, aber der eigentliche Gegenstand des Festes kann sie nicht sein, und da ohnehin über Taufe und Taufgnade unter uns so selten gepredigt wird, so ist es auch nicht zu wünschen, daß die Aufforderung dieses Festes, von der Taufe

Christi und ihrem Abbild, der Taufe der Christen, zu predigen, einer anderen Aufforderung wiche.

II.

Chrysostomus gibt den Festcyclus seiner Kirche folgendermassen an: „Das erste Fest, die Wurzel aller Feste ist .... die leibliche Geburt Christi. Das zweite Fest ist das Fest der Erscheinung (ἡ ἐπιφάνεως) u. s. w. — Der Analist Michael Glykas nennt die sechs Hauptfeste der griechischen Kirche in folgender Ordnung: 1) die Geburt Christi, 2) die Taufe Christi (Epiphanien), 3) den Tod Jesu ꝛc.

Schon hieraus geht unleugbar hervor, daß das Epiphanienfest der altgriechischen Kirche Fest der Taufe Christi gewesen ist, wie es denn überhaupt anerkannte Thatsache ist, daß in der alten Kirche weit mehr Gewicht auf den Beginn der Wirksamkeit Christi, also auf die Salbung zum Antritt seines Amtes, als auf seine leibliche Geburt gelegt worden ist, daher auch das Epiphanienfest viel älter ist, als das Weihnachtsfest. Um aber beide in sachliche Verbindung zu bringen, behauptete man, die Geburt Christi falle auf den 6. Januar. Dagegen sagt Hieronymus in seinem Commentar in Ezech. I.: Haec dies significat baptisma, in quo aperti sunt Christo coeli, et Epiphaniorum dies hucusque venerabilis est, non, ut quidam putant, natalis in carne: tum enim absconditus est et non apparuit. Es bleibt auch eine erwähnenswerthe Thatsache, daß Augustin in Uebereinstimmung mit der oben gegebenen Anschauung das Weihnachtsfest nicht einmal unter den hohen Festen mit aufzählt.

Es ist hier nicht am Orte, die Geschichte des Weihnachtsfestes weiter zu verfolgen, die Momente hervorzuheben, die dieses Fest zur kirchlichen Geltung brachten, und die Gründe aufzusuchen, nach welchen man die Feier dieses Festes auf den 25. December verlegte und feststellte. Aber nicht bedeutungslos wird es genannt werden können, daß nach vielen Zeugnissen der alten Zeit die Tage von Weihnachten bis Epipha-

nien als Festtage betrachtet wurden und die Benennung *Δωδεκαήμερον* erhielten. Schon Ephraem Syrus hat 13 Reden, welche die Zeit vom 25. December bis 6. Januar als einen Festcyclus darstellen.

Was nun das Epiphanienfest insbesondere betrifft, wofür bald *Χριστοφανία*, bald *Θεοφανία* gesetzt wird, so wies es immer auf die messianische Erscheinung, resp. Offenbarung hin. Diese fand man theils in der Taufe Christi am Jordan, theils in dem ersten von Christus zu Cana in Galiläa verrichteten Wunder, theils endlich in dem Erscheinen des Sterns im Morgenland und der Reise der Weisen nach Bethlehem.

Der im V. Jahrhundert lebende Maximus Taurin hat in seinen Homilien auf Epiphanien diesen dreifachen Stoff verbunden zum Gesammtbild der Christophania. Er sagt Sermo VII: Licet de solemnitate diei hujus veterum diversa sit traditio, una tamen sanctae devotionis est fides; et quanquam nonnulli hodie Dominum nostrum Jesum Christum stella duce venientibus ab Oriente Magis aestiment adoratum; alii autem asserant, eum aquas in vina mutasse; quidam vero baptizatum illum ab Joanne confirment; in omnibus Dei filius creditur, in omnibus est nostra festivitas.

In Uebereinstimmung damit hat das Gallicanische Lectionar, das bekanntlich aus dem 7. Jahrhundert kommen soll, nachfolgende Lectionen für das Epiphanienfest:

Jesaiä 60, 1—16: Mache dich auf, werde Licht ꝛc.

Tit. 2, 11—3, 7: Es ist erschienen die heilsame Gnade ꝛc. (daraus hat das Römische Lectionar die beiden ersten Weihnachtsepisteln genommen).

Matthäi 3, 13—17. Geschichte der Taufe Jesu durch Johannes.

Lucä 3, 23. Und Jesus ging in das dreißigste Jahr ꝛc.

Johannis 2, 1—11. Geschichte seines ersten Wunders.

Vor der Predigt Verlesung des Evangeliums von den Weisen im Morgenland.

Es feierte also die Gallicanische Kirche an diesem Fest den Begriff der Erscheinung des Herrn, der Offenbarung seiner Messiaswürde in mehreren diese beurkundenden Ereignissen. Erst das Römische Lectionar macht die Geschichte von den Weisen zum alleinigen Gegenstand der Festfeier und legt die beiden andern Geschichten auf später folgende Tage.

Was Rom aus diesem Feste gemacht hat, ist bekannt; wie wenig sie dabei im Rechte ist, bedarf auch keines Beweises. Ebenso ist einleuchtend, daß die morgenländische Kirche auf dem Boden der Geschichte steht, wenn sie dieses Fest als Fest der Taufe Christi hoch hält. Aber unerklärlich bleibt es, daß sich die lutherische Kirche bis heute, wenige Ausnahmen außer Anschlag gelassen, nicht von Rom emancipirte, sondern vielmehr Rom's Unrecht sich angeeignet hat, auch formell da noch, wo man das Epiphanienfest unverantwortlicherweise eingehen ließ, indem die Pericopen-Angaben in den Bibeln stehen geblieben sind.

Haben vielleicht die Reformatoren auf diesen unbestreitbar wichtigen Gegenstand ihr Augenmerk ob des großen Kampfes, in dem sie standen, nicht gerichtet? Wäre dem so, so hätte die lutherische Kirche doch keine Entschuldigung. Aber es ist nicht so und darum ist das Unrecht nur um so größer.

Schon der leise auftretende Melanchthon sagt in seiner Postille I, pag. 426: Quid significat Epiphania? Respondeo: Epiphania (ἡ ἐπιφάνεια) significat apparitionem seu patefactionem; sed Epiphania (τὰ ἐπιφάνεια) est nomen festi, usurpatur in plurali, sicut Saturnalia. Multi existimant graecam appellationem ἐπιφανείας accommodatam fuisse huic festo propter apparitionem stellae. Sed ego existimo, non tam propter magos et stellam, eis exhibitam, quam propter patefactionem divinitatis in baptismo Christi nomen huic diei inditum esse a veteribus. Magorum festum primum coepit, quando fabula illa prolata fuit, quod tria corpora Magorum ex Mediolano translata esse Coloniam.

p. 455: An eodem die haec (in baptismo Christi) patefactio sit exhibita, quo magi docente stella venerunt, ad Christum, relinquo in medio. Quidam dicunt, eundem quoque diem fuisse, quo Christus in nuptiis fecit primum miraculum. Sed non puto hoc congruere cum historia evangelica. Ego hoc simpliciter teneo: ecclesiam veterem nominasse festum epiphaniorum ab ista ostensione divinitatis in baptismo Christi, qua nulla unquam facta est illustrior et magnificentior. Ideoque singulari celebritate hoc festum celebravit prima ecclesia, quae et Theophaniorum festum nominavit, quasi dicas, festum divinae apparitionis.

Noch viel gewaltigere Schläge aber führt der tapfere Streiter Christi, unser Kirchenvater Dr. Martin Luther.

In einer 1535 gehaltenen Predigt sagt derselbe:

Unter den vornehmsten Festen Christi ist dieß auch eines, welches man nennet auf griechisch Epiphaniam Domini, die Erscheinung oder Offenbarung des HErrn. Und ist von den alten heiligen Vätern um dreierlei Ursachen also genannt und eingesetzet; nämlich, daß man daran begehet, erstlich, wie Christus den Heiden aus Morgenland, welche man nennet Magos, offenbaret ist durch einen Stern. Zum Andern, daß er das erste Zeichen gethan, da er Wasser zu Wein machte, auf der Hochzeit zu Cana, und seine Herrlichkeit seinen Jüngern offenbarete. Und zum Dritten, daß er von Johanne getauft im Jordan und die herrliche Offenbarung vom Himmel über ihn geschehen ist. Und ist ohne Zweifel nicht ohne Ursache erstlich in der Christenheit sonderliche Zeit im Jahre dazu geordnet, von dem hochwürdigen Sacrament der heiligen Taufe zu predigen, auf daß dieselbe von den Christen wohl erkannt und recht geehret würde, als ihr höchster Schatz auf Erden, in welchem ihr Heil und ihre Seligkeit liegt. Daß billig dieß Fest den vornehmsten Namen sollte haben von der Taufe Christi, und diese Predigt von der Taufe vornehmlich daran getrieben werden.

Denn es ist ja nicht blos billig und recht, sondern auch hohe

Noth, daß man in der Christenheit von diesem heiligen Sacrament auch rede und die Leute wohl unterrichte, daß sie ihre liebe Taufe nicht so geringe achten ꝛc.

In einer zu Halle im Jahre 1546 gehaltenen Predigt:

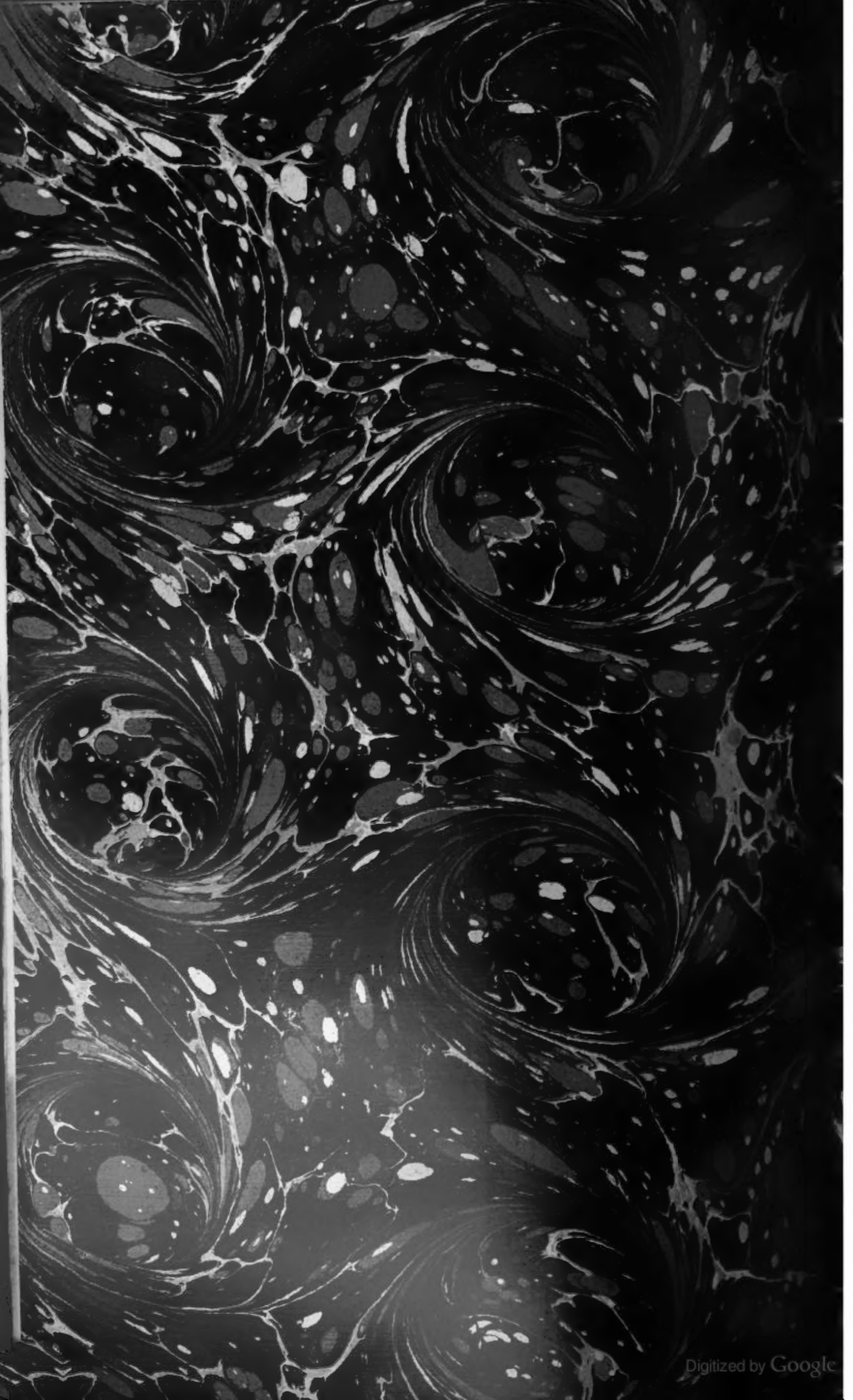
In der alten und ersten Kirche ist dieß Fest hoch und hehr gehalten und gefeiert worden; erstlich, um der großen herrlichen Erscheinung und Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit, darnach, um der Taufe Christi willen. Denn Christus, wie gesagt, ist als heute von Johannes dem Täufer im Jordan getauft worden und hat die Welt durch seine heilige Taufe von allen Sünden gewaschen und gereinigt, und den Tod ersäufet und also das menschliche Geschlecht mit Gott versöhnet. Zudem auch Johannes der Täufer allda die allmächtige, ewige, hohe, große Majestät Gottes und den Unterschied dreier Personen göttlicher Majestät gesehen und gehöret..... Auch stehet Christus Jesus, Gottes Sohn, da leiblich, in seiner reinen, zarten Menschheit im Jordan und lässet sich von Johanne taufen. Item so höret er auch des Vaters Stimme, des großen, allerhöchsten Predigers vom Himmel herab dermassen klingen: Dieß ist mein lieber Sohn ꝛc.

Das ist ja eine schöne, herrliche, liebliche und tröstliche Erscheinung und Offenbarung der göttlichen Majestät, die ein jeglicher Christ ihm wohl einbilde ꝛc. Darum möchte der heutige Tag wohl heißen unsers HErrn Jesu Christi Tauftag, oder der Tag der Offenbarung der heiligen, göttlichen Dreifaltigkeit, die sich als heute über der Taufe Christi offenbaret und sich sichtbarlich hat sehen und hören lassen.

Hiezu die gewaltige Stelle aus seiner Hauspostille.

Digitized by Google

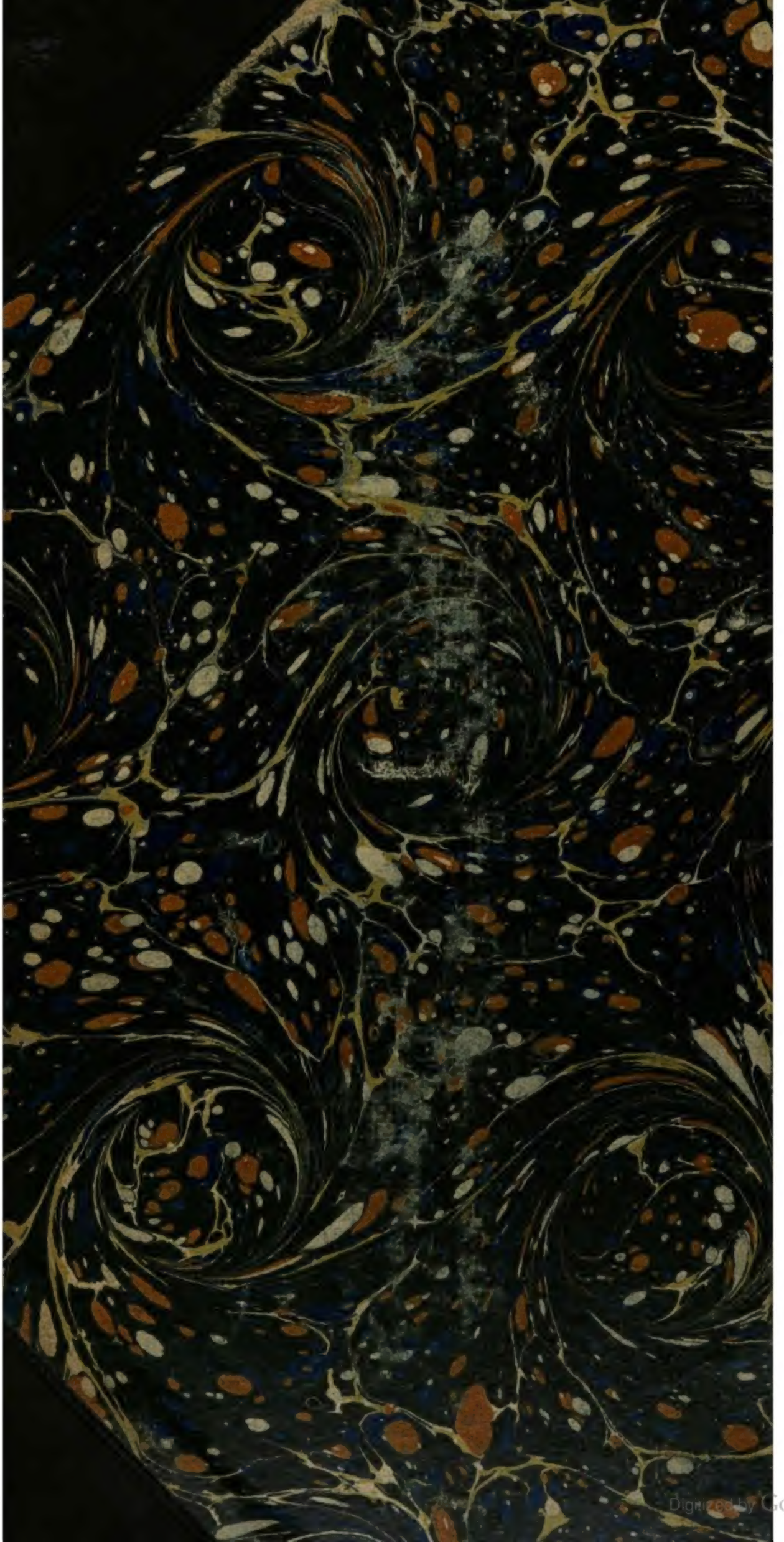
Digitized by Google


Digitized by Google

JUL 8 - 1963

OCT 20 1966

Digitized by Google


Digitized by Google